[redacted]

Tercera edición



Teoría sociológica clásica

GEORGE RITZER



TEORIA SOCIOLOGICA CLASICA

George Ritzer
Universidad de Maryland

Traducción
MARIA TERESA CASADO RODRIGUEZ

Revisión técnica
AMPARO ALMARCHA BARBADO
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología
Universidad Complutense de Madrid

McGraw-Hill

MADRID • BUENOS AIRES • CARACAS • GUATEMALA • LISBOA • MEXICO
NUEVA YORK • PANAMA • SAN JUAN • SANTAFE DE BOGOTA • SANTIAGO • SAO PAULO
AUCKLAND • HAMBURGO • LONDRES • MILAN • MONTREAL • NUEVA DELHI • PARIS
SAN FRANCISCO • SIDNEY • SINGAPUR • ST. LOUIS • TOKIO • TORONTO

TEORIA SOCIOLOGICA CLASICA

DERECHOS RESERVADOS © 1993 respecto a la primera edición en español, por McGRAW-HILL/INTERAMERICANA DE ESPAÑA, S. A.

Edificio Oasis-A, 1.ª planta
Basauri, 17
28023 Aravaca (Madrid)

Traducido de la primera edición en inglés de
CLASSICAL SOCIOLOGICAL THEORY

Copyright © MCMXCII, por McGraw-Hill Inc. Creative Commons

ISBN: 0-07-052972-8

ISBN: 84-481-0104-9
Depósito legal: M. 16.869-1993

Compuesto en Puntographic, S. A. L.
Impreso en Impresos y Revistas, S. A. (IMPRESA)

IMPRESO EN ESPAÑA - PRINTED IN SPAIN

PERMISOS Y AGRADECIMIENTOS

Texto

Capítulo 3: Pasajes de Augusto Comte, *A General View of Positivism,* traducido por J.H. Bridges. Nueva York: Robert Speller & Sons, Publishers, Inc., 1957. Utilizados con permiso del editor.

Capítulo 5: Pasajes de Karl Marx, *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844,* ed. por Dirk K. Struik. © 1964 de International Publishers Co., Inc. Pasajes de Karl Marx, *Capital,* vol. 1. © 1967 de International Publishers Co., Inc. Ambos pasajes utilizados con permiso del editor.

Capítulo 7: Pasajes de Max Weber, *Economy and Society,* 2 vols. ed. por Guenther Roth y Claus Wittich, traducido por los editores y otros. © 1978 de The Regents of the University of California. Utilizados con permiso de The University of California Press.

Capítulo 8: Pasajes de Georg Simmel, *The Philosophy of Money,* ed. y trad. por Tom Bottomore y David Frisby. Londres: Routledge and Kegan Paul. © 1907, 1978. Utilizados con permiso de Routledge.

Capítulo 9: Pasajes de George Herbert Mead, *Mind Self and Society,* ed. e introd. por Charles W. Morris. © 1934 de la Universidad de Chicago. © 1962 de Charles W. Morris.

Pasajes de Leonard S. Cottrell, Jr., «George Herbert Mead: The Legacy of Social Behaviorism», en Robert K. Merton y Matilda White Riley, eds., *Sociological Traditions from Generation to Generation: Glimpses of the American Experience.* © 1980. Utilizados con permiso de Ablex Publishing Corp. Norwood, NJ.

Capítulo 10: Pasajes de Alfred Schutz, *Collected Papers I: The Problem of Social Reality,* edición e introducción de Maurice Natanson con un prefacio realizado por H.L. Van Breda. La Haya: Martinues Nijhoff, 1962, 1973, 1990. © 1962 de Martinus Nijhoff, La Haya, Países Bajos. Todos los derechos reservados, incluyendo el derecho de traducir o reproducir este libro o partes de él.

Capítulo 11: Pasajes reimpresos con permiso de The Free Press, una división de Macmillan, Inc. de THE SOCIAL SYSTEM de Talcott Parsons. © 1951, renovado en 1979, de Talcott Parsons. Pasajes de Robert K. Merton, «Remembering the Young Talcott Parsons», *American Sociologist,* 15 (1980). Utilizados con permiso de la Asociación Americana de Sociología.

Figuras

Figuras 11.1 y 11.3 reimpresas con permiso de los editores de THE AMERICAN UNIVERSITY de Talcott Parsons y Gerald Platt, Cambridge, MA: Harvard University Press, © 1973 de The President and Fellows of Harvard College.

Figura 11.2 de Talcott Parsons, SOCIETIES: Evolutionary and Comparative Perspectives, © 1966. Adaptada con permiso de Prentice Hall, Englewood Cliffs, Nueva Jersey.

Fotos

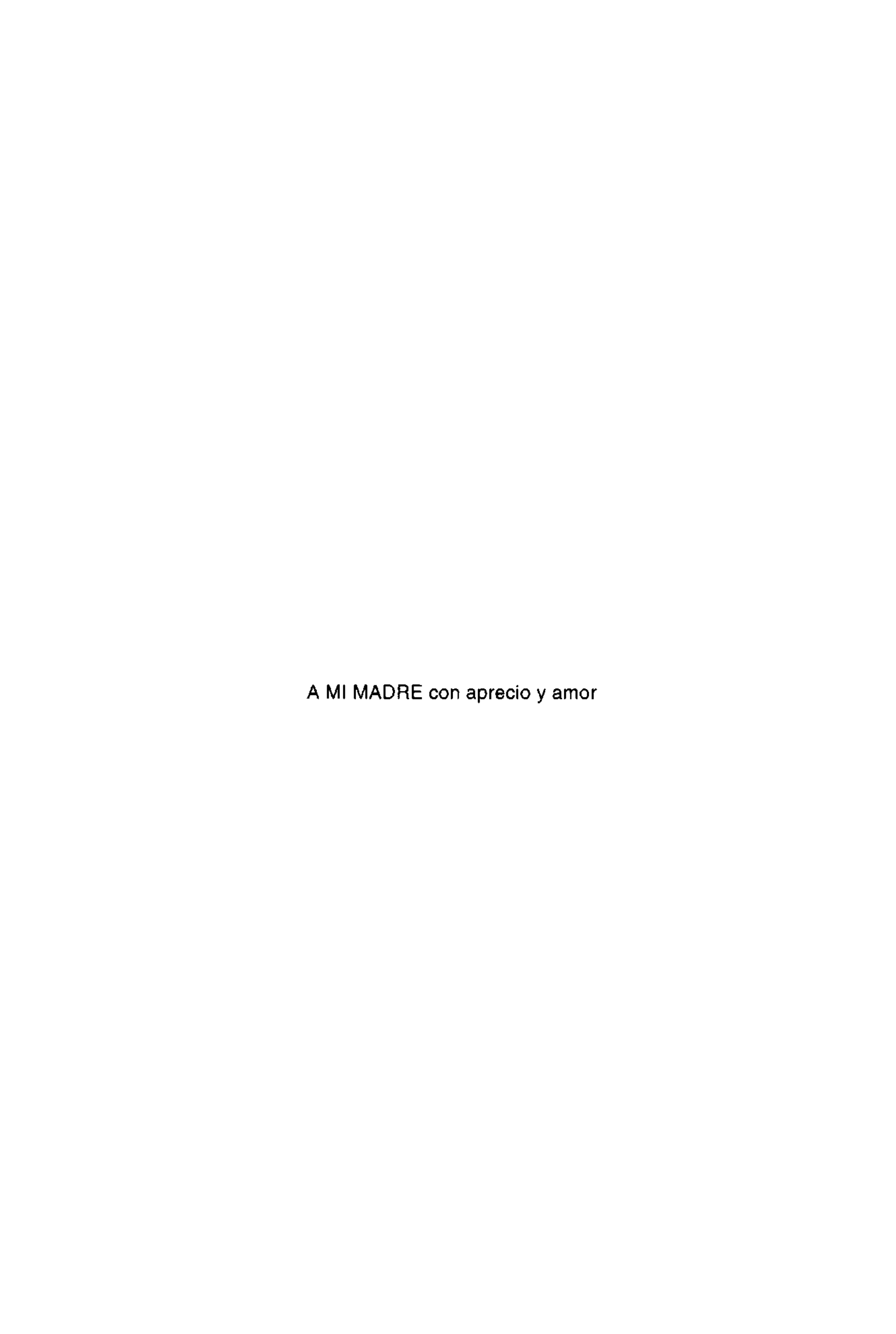
Página 8: Culver Pictures
Página 32: National Library of Medicine
Página 52: Cortesía de la Universidad de Chicago
Página 59: Cortesía de la Asociación Americana de Sociología
Página 68: Cortesía de Howard Press
Página 96: Culver Pictures
Página 126: Culver Pictures
Página 170: The Granger Collection, Nueva York
Página 211: The Bettmann Archive
Página 248: The Granger Collection, Nueva York
Página 302: The Granger Collection, Nueva York
Página 338: Cortesía de la Universidad de Chicago
Página 366: Cortesía de Estate of Alfred Schutz
Página 396: The Granger Collection, Nueva York

SOBRE EL AUTOR

GEORGE RITZER es profesor de sociología de la Universidad de Maryland. Sus principales áreas de interés son la Teoría Sociológica y la Sociología del Trabajo. Fue director de las secciones de Teoría Sociológica (1989-1990) y de Organizaciones y Ocupaciones (1980-1981) de la Asociación Americana de Sociología. El profesor Ritzer ha sido nombrado Alumno y Profesor Distinguido de la Universidad de Maryland y ha recibido el galardón de la *Teaching Excellence*. Ha disfrutado de una beca Fulbright-Hays y ha sido profesor visitante en el Instituto Holandés de Estudios Avanzados y en el Colegio Sueco de Estudios Avanzados en Ciencias Sociales.

En 1992 MacGraw-Hill publicó las terceras ediciones de los textos básicos de teoría sociológica del profesor Ritzer —*Sociological Theory* y *Contemporary Sociological Theory*— que han sido adoptados en Estados Unidos y Canadá, así como en otros muchos países, para cursos de licenciatura en teoría social.

Los principales intereses teóricos del Dr. Ritzer son la metateoría y la teoría de la racionalización. Sobre metateoría su libro más reciente es *Metatheorizing in Sociology* (Lexinton Books, 1991). Entre sus anteriores libros sobre este tema se encuentran *Sociology: A Multiple Paradigm Science* (1975, 1980) y *Toward and Integrated Sociological Paradigm* (1981). Ha escrito varios ensayos sobre la racionalización y un volumen que se publicará próximamente con el título *Big Mac Attack: The MacDonaldization of Society* (Lexinton Books, 1992).



A MI MADRE con aprecio y amor

CONTENIDO

INDICE DE RESEÑAS BIOGRAFICAS

PREFACIO

LA PRIMERA edición de este texto de teoría sociológica clásica tiene sus raíces en las primeras ediciones de mi libro, *Sociological Theory*, que abarcaba ambas teorías, la clásica y la contemporánea. Muchos de los que se servían del texto enseñaban teoría sociológica clásica y sólo hacían uso de cerca de la mitad de los capítulos. Querían un texto que tratara exclusivamente la teoría clásica. Este libro responde a esa necesidad.

Este libro se compone de seis capítulos revisados y actualizados y del apéndice de *Sociological Theory*. Comienza con dos capítulos sobre la historia de la teoría sociológica que incluyen las figuras principales de Karl Marx, Emile Durkheim, Max Weber y Georg Simmel, y termina con un apéndice sobre la metateorización sociológica y el esquema metateórico que se ha empleado a lo largo de todo el texto como modo de análisis.

A esos temas centrales se les han añadido cinco capítulos más con objeto de producir un análisis completo de la teoría sociológica clásica. Tras los dos capítulos históricos introductorios figuran los capítulos dedicados a las primeras figuras de la teoría sociológica: Auguste Comte y Herbert Spencer. El texto continúa con los capítulos dedicados específicamente a Marx, Durkheim, Weber y Simmel. Estuve dudando si tratar en profundidad otros primeros teóricos (como Pareto, Cooley y Tocqueville) o insertar en la tradición clásica a teóricos más recientes. Me decidí por la segunda opción y por ello el texto concluye con capítulos dedicados a las ideas de George Herbert Mead, Alfred Schutz y Talcott Parsons. En mi opinión, a medida que pasa el tiempo estos pensadores van entrando a formar parte de la tradición clásica. Además, sus teorías recuerdan a las de otros teóricos clásicos por su alcance y ambición. Finalmente, han sido incluidos, como los otros teóricos clásicos que se estudian en este texto, por su continua relevancia en la teoría sociológica. Así, aunque este libro trate de teoría clásica, abarca también el trabajo de pensadores cuyas ideas siguen siendo importantes en distintos grados y formas para la teoría sociológica contemporánea.

Quiero expresar mi agradecimiento a varios estudiantes licenciados que me ayudaron en la preparación de este libro: Pam Gindoff, Terri LeMoyne, Shanyang Zhao y, particularmente, Jie Jang. De incalculable valor ha sido la ayuda

de Ira Roberts —editora supervisora de este proyecto de McGraw-Hill— para la producción final de este libro. También quiero expresar mi agradecimiento a Phil Butcher, editor ejecutivo de McGraw-Hill, por su notable apoyo en la producción de este libro y en la de una serie de otros proyectos en marcha. Mi hijo, Jeremy Ritzer, creó un fabuloso índice.

Finalmente expreso mi reconocimiento a los siguientes revisores por sus útiles comentarios y sugerencias: Robert Antonio, Universidad de Kansas; John Baldwin, Universidad de California, Santa Bárbara; Deirdre Boden, Universidad de Washington; Iran Cohen, Universidad de Rutgers; Paul Colomy, Universidad de Denver; Karen Cook, Universidad de Washington; James Farganis, Vassar College; Gary Fine, Universidad de Georgia; Robert A. Jones, Universidad de Illinois; Stephen Kalberg, Universidad de Harvard; Frank J. Lechner, Universidad de Emory; George Psathas, Universidad de Boston; Steven Seidman, SUNY en Albany; y Jonathan H. Turner, Universidad de California, Riverside.

George Ritzer

CAPITULO **1**

ESBOZO HISTORICO DE LA TEORIA SOCIOLOGICA: PRIMEROS AÑOS

INTRODUCCION

FUERZAS SOCIALES EN EL DESARROLLO DE LA TEORIA SOCIOLOGICA

- Revoluciones políticas
- La revolución industrial y el nacimiento del capitalismo
- El nacimiento del socialismo
- Urbanización
- Cambio religioso
- Crecimiento de la ciencia

FUERZAS INTELECTUALES Y SURGIMIENTO DE LA TEORIA SOCIOLOGICA

- La Ilustración y la fundación de la sociología en Francia
- El desarrollo de la sociología alemana
- Los orígenes de la sociología británica
- Figuras clave de la sociología italiana
- Desarrollos del marxismo europeo a la vuelta del siglo

Este libro se ha pensado como una introducción a la obra de los teóricos de la sociología clásica, por lo que comenzamos con las siguientes ideas, expresadas en una sola proposición, que proporcionan la esencia de las teorías que se tratan en estas páginas:

- Nos dirigimos hacia un mundo dominado por la ciencia. (*Auguste Comte*)
- El mundo camina hacia un mayor orden y armonía. (*Herbert Spencer*)
- El capitalismo se basa en la explotación de los trabajadores por los capitalistas. (*Karl Marx*)
- El mundo moderno ofrece menos cohesión moral que las sociedades anteriores. (*Emile Durkheim*)
- El mundo moderno es una jaula de hierro de sistemas racionales de la que no hay salida. (*Max Weber*)
- La ciudad genera un tipo particular de persona. (*Georg Simmel*)
- Las mentes de las personas y sus conceptos de sí mismas están configuradas según sus experiencias sociales. (*George Herbert Mead*)
- En sus relaciones sociales las personas suelen confiar en «fórmulas» verdaderas que han sido aplicadas anteriormente para saber cómo manejar esas relaciones. (*Alfred Schutz*)
- La sociedad es un sistema integrado de estructuras y funciones sociales. (*Talcott Parsons*)

El objeto de este libro es ayudar al lector a comprender mejor estas ideas teóricas, así como las teorías más extensas en las que se inspiran estas ideas, dentro del contexto de la obra de cada uno de los nueve teóricos clásicos arriba mencionados.

INTRODUCCION

Por teoría sociológica *clásica* nos referimos a teorías ambiciosas y de gran alcance que se crearon durante la edad clásica de la sociología en Europa (aproximadamente entre principios del siglo XIX y principios del XX), o tienen sus raíces en ese periodo y cultura. Las teorías de Comte, Spencer, Marx, Durkheim, Weber y Simmel se produjeron durante la época clásica en Francia, Inglaterra y Alemania. Las teorías de Mead, Schutz y Parsons se produjeron bastante más tarde y principalmente en los Estados Unidos, pero sus fuentes se encuentran en la época clásica y en las tradiciones intelectuales europeas.

La obra de estos nueve teóricos se analiza en este libro por dos razones principales. Primera, en todos los casos su obra cobró importancia en su tiempo y jugó un papel central en el desarrollo de la sociología en general, y en el de la teoría sociológica en particular. Segunda, sus ideas han sido y siguen siendo importantes y leídas por los sociólogos contemporáneos, aunque ello sea menos

cierto en el caso de Comte y Spencer (quienes tienen más importancia histórica) que en el de los demás.

Este libro no abarca toda la teoría sociológica, sino sólo la teoría clásica. Sin embargo, con el fin de una mejor comprensión de las ideas de los nueve teóricos clásicos que serán discutidas en profundidad a lo largo del libro, comenzamos con dos capítulos que ofrecen una visión general de la historia de la teoría sociológica [1]. El primer capítulo estudia los primeros años de la teoría sociológica, mientras el segundo traslada esa historia al presente y a los desarrollos más recientes de la teoría sociológica. Ambos capítulos ofrecen, juntos, el contexto en el que debe comprenderse la obra de los nueve teóricos clásicos. Los dos capítulos introductorios obedecen a la creencia de que es importante comprender no sólo las fuentes históricas de las teorías clásicas, sino también su influencia posterior. En términos generales, el lector debe tener una visión general de la teoría sociológica antes de pasar a un análisis detallado de los teóricos clásicos. El resto del contenido de este libro (desde el tercer capítulo hasta el undécimo) trata de las ideas de los principales teóricos clásicos mencionados arriba. Así, las ideas de los principales teóricos clásicos serán doblemente analizadas. En el primer o segundo capítulo se presentan brevemente en su contexto histórico, para ser analizadas en profundidad en el capítulo dedicado a cada uno de los teóricos.

¿Por qué nos centramos en estos nueve teóricos y no en otros muchos cuyos nombres e ideas surgirán en el curso de los dos primeros capítulos? La respuesta más simple a esta pregunta es que las limitaciones de espacio hacen imposible estudiar a todos los teóricos clásicos. Por otro lado, a muchos teóricos no se les ha dedicado un solo capítulo debido a que sus teorías *no pertenecen o no tienen raíces de importancia central en la época clásica*. Además, las teorías deben reunir otra serie de criterios para poder ser analizadas en profundidad. Para incluirlas, las teorías deben tener un *amplio campo* de aplicación, tratar las cuestiones sociales más importantes y haber superado la *prueba del tiempo* (es decir, deben seguir siendo leídas e influyentes) [2]. Así, ciertos teóricos que se analizan brevemente en este capítulo (por ejemplo, Louis DeBonald y Gaetano Mosca) no serán discutidos en detalle más adelante porque sus ideas incumplen uno o más de los criterios mencionados arriba, especialmente el hecho de que

---

[1] En el apéndice puede encontrarse el enfoque y esquema metateóricos que emplean estos dos capítulos y el resto del libro.

[2] Estos cuatro criterios constituyen nuestra definición de *teoría sociológica* (clásica). Esta definición se opone a las definiciones formales «científicas» que suelen emplearse en los textos teóricos de ese tipo. Una definición científica podría ser que una teoría es un conjunto de proposiciones interrelacionadas que permite la sistematización del conocimiento, la explicación y la predicción de la vida social y la producción de nuevas hipótesis de investigación (Faia, 1986). Aunque esta definición tiene un gran atractivo, simplemente no se ajusta a muchos de los sistemas de ideas que se analizan en este libro. En otras palabras, la mayoría de las teorías clásicas (y contemporáneas) no cumplen alguno o varios de los criterios formales de la teoría, aunque sin embargo son consideradas teorías por la mayoría de los sociólogos.

sus teorías no han superado la prueba del tiempo. Algunos de los teóricos más contemporáneos estudiados en el capítulo segundo (por ejemplo, Erving Goffman y Harold Garfinkel), no son analizados en detalle porque se asocian más a la era contemporánea que a la teoría sociológica clásica.

Nuestro estudio se centra en la importante obra teórica clásica de los *sociólogos*, así como en los trabajos de aquellos que suelen relacionarse con otros campos (por ejemplo, Karl Marx y su asociación con el campo de la economía) pero que han sido *definidos como figuras de importancia para la sociología*. Para decirlo sucintamente, el presente es un libro sobre las «grandes ideas» en la historia de la sociología, ideas que tratan de las cuestiones sociales más importantes y que han tenido una gran repercusión.

Presentar una historia de la teoría sociológica es una ardua tarea, pero como sólo dedicamos los dos primeros capítulos a ella lo que ofrecemos es un esbozo histórico altamente selectivo[3]. Pretendemos proporcionar al lector un andamio que le ayude a situar las discusiones detalladas posteriores de los teóricos clásicos en un contexto histórico. (Sería de especial utilidad ojear más de una vez las Figuras 1.1 y 2.1, ya que son representaciones esquemáticas de la historia que abarca este capítulo).

No se puede establecer a ciencia cierta la fecha exacta de los comienzos de la teoría sociológica. Muchos han reflexionado y han desarrollado teorías sobre la vida social desde sus orígenes históricos. Pero no nos remontaremos a los remotos tiempos de los griegos o los romanos, ni siquiera a la Edad Media. Y ello no se debe a que pensemos que las personas de aquellos tiempos no tuvieran ideas sociológicas importantes, sino a que el producto de nuestra inversión en tiempo sería pequeño; gastaríamos demasiado tiempo analizando pocas ideas relevantes para la sociología moderna. En cualquier caso, ninguno de los pensadores de aquellas épocas se reconocían a sí mismos, y pocos son reconocidos actualmente, como propiamente sociólogos. (Para el análisis de una excepción, véase la reseña biográfica de Ibn-Jaldún). Es a principios del siglo XIX cuando comenzamos a encontrar pensadores que han sido manifiestamente identificados como sociólogos. Estos son los pensadores sociales que nos interesan y comenzamos, pues, con el examen de las fuerzas sociales e intelectuales más importantes que configuraron sus ideas.

FUERZAS SOCIALES EN EL DESARROLLO DE LA TEORIA SOCIOLOGICA

El contexto social configura profundamente todos y cada uno de los campos intelectuales. Ello es particularmente cierto en el caso de la sociología, que no sólo se deriva de ese contexto, sino que también toma el contexto social como

---

[3] Para un esbozo histórico más detallado, véase, por ejemplo, Szacki (1979).

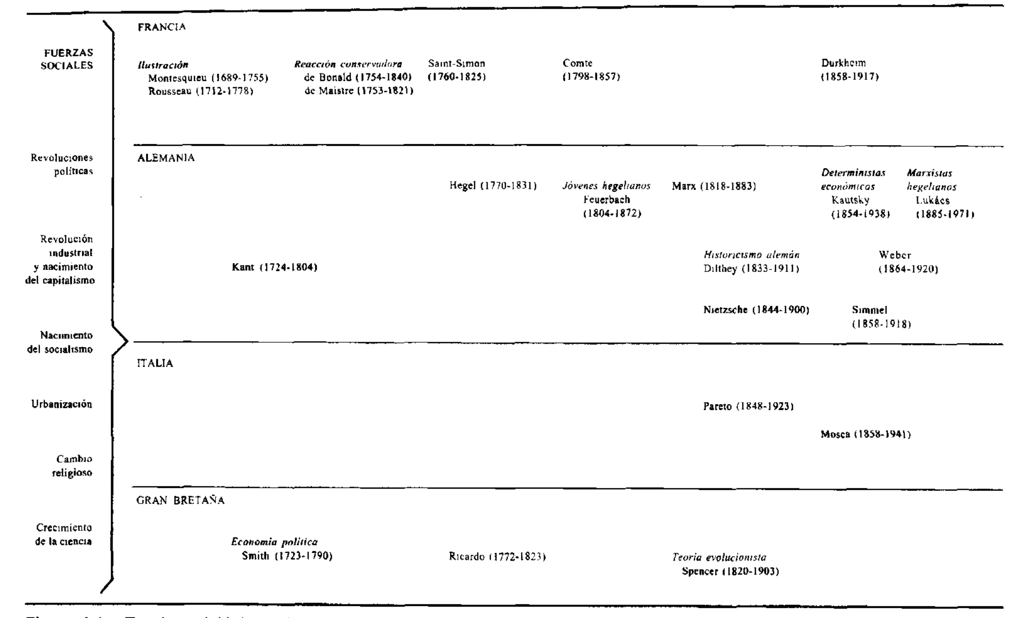


Figura 1.1. Teoría sociológica: primeros años.

su objeto de estudio. Analizaremos brevemente algunas de las condiciones sociales más importantes del siglo XIX y principios del XX, condiciones que fueron de suma importancia para el desarrollo de la sociología. Tendremos también la ocasión de comenzar a presentar las principales figuras de la historia de la teoría sociológica.

Revoluciones políticas

La larga serie de revoluciones políticas que, desencadenadas por la Revolución Francesa de 1789, se produjeron a lo largo del siglo XIX constituyó el factor más inmediato de la aparición de la teorización sociológica. La influencia de estas revoluciones en muchas sociedades fue inmensa, y de ellas se derivaron muchos cambios positivos. Sin embargo, lo que atrajo la atención de muchos de los primeros teóricos no fueron las consecuencias positivas de esos cambios, sino sus efectos negativos. Estos escritores se sintieron particularmente preocupados por el caos y el desorden resultantes, sobre todo en Francia. Sentían al unísono un deseo de restaurar el orden de la sociedad. Algunos de los pensadores más extremistas de este periodo anhelaban literalmente un regreso a los pacíficos y relativamente ordenados días de la Edad Media. Los pensadores más sofisticados reconocían que el cambio social que se había producido hacía imposible ese regreso. Así, se afanaban por encontrar nuevas bases de orden en las sociedades perturbadas por las revoluciones políticas de los siglos XVIII y XIX. Este interés por la cuestión del orden social fue una de las preocupaciones principales de los teóricos clásicos de la sociología, en especial de Comte, Durkheim y Parsons.

La revolución industrial y el nacimiento del capitalismo

En la configuración de la teoría sociológica tan importante fue la revolución política como la revolución industrial, que se produjo en muchas sociedades occidentales principalmente durante el siglo XIX y principios del XX. La revolución industrial no constituye un único acontecimiento, sino muchos desarrollos interrelacionados que culminaron en la transformación del mundo occidental, que pasó de ser un sistema fundamentalmente agrícola a otro industrial. Gran cantidad de personas abandonaron las granjas y el trabajo agrícola para ocupar los empleos industriales que ofrecían las nuevas fábricas. Estas fábricas habían experimentado también una transformación debido a la introducción de mejoras tecnológicas. Se crearon inmensas burocracias económicas para proporcionar los múltiples servicios que requerían la industria y el naciente sistema económico capitalista. El ideal de esta economía era un libre mercado en el que pudieran intercambiarse los diversos productos del sistema industrial. En este sistema unos pocos obtenían enormes ganancias, mientras la mayoría trabajaba gran cantidad de horas a cambio de bajos salarios. La consecuencia de ello fue la reacción contra el sistema industrial y contra el capitalismo en general, lo que

condujo a la creación del movimiento obrero, así como a una diversidad de movimientos radicales cuyo objetivo era derrocar el sistema capitalista.

La revolución industrial, el capitalismo, y la reacción contra ellos desencadenó una enorme revuelta en la sociedad occidental, una revuelta que afectó profundamente a los sociólogos. Cuatro figuras principales de la historia de la teoría sociológica —Karl Marx, Max Weber, Emile Durkheim y Georg Simmel—, así como otros muchos pensadores de menor importancia, se sentían preocupados por estos cambios y por los problemas que habían creado al conjunto de la sociedad. Pasaron sus vidas estudiando estos problemas y en muchos casos se esforzaron por desarrollar programas que pudieran resolverlos.

El nacimiento del socialismo

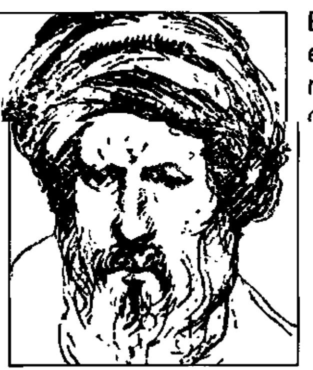
Una serie de cambios cuyo objetivo era solucionar los excesos del sistema industrial y del capitalismo pueden agruparse bajo el término «socialismo». Aunque algunos sociólogos apoyaron el socialismo como la solución a los problemas industriales, la mayoría se manifestó personal e intelectualmente en contra de él. Por un lado, Karl Marx apoyaba activamente el derrocamiento del sistema capitalista y su sustitución por un sistema socialista. Aunque no desarrolló una teoría del socialismo *per se*, invirtió una gran cantidad de tiempo en criticar varios aspectos de la sociedad capitalista. Además, estuvo implicado en diversas actividades políticas que esperaba dieran como resultado el nacimiento de las sociedades socialistas.

Sin embargo, Marx constituye una figura atípica de los primeros años de la teoría sociológica. La mayoría de los primeros teóricos, como Weber y Durkheim, se opuso al socialismo (al menos, así lo creía Marx). Aunque reconocían los problemas de la sociedad capitalista, se afanaban por encontrar una reforma social dentro del capitalismo, antes que apoyar la revolución social que proponía Marx. Temían al socialismo más que al capitalismo. Este temor jugó un papel mucho más importante en la configuración de la teoría sociológica que el apoyo de Marx a la alternativa socialista al capitalismo. Como veremos, en muchos casos la teoría sociológica se desarrolló de hecho como una reacción contra la teoría socialista en general, y contra la marxiana en particular.

Urbanización

En parte como resultado de la revolución industrial, una gran cantidad de personas del siglo XIX y XX fue desarraigada de su entorno rural y trasladada a emplazamientos urbanos. Esta emigración masiva se debió en muy buena medida a los empleos que creó el sistema industrial en las zonas urbanas. Además, la expansión de las ciudades produjo una lista supuestamente interminable de problemas urbanos: masificación, contaminación, ruido, tráfico, etc.. La naturaleza de esta vida urbana y sus problemas atrajo la atención de muchos sociólogos clásicos, especialmente la de Max Weber y Georg Simmel. De hecho, la prime-

ABDEL RAHMAN IBN-JALDUN: Reseña biográfica



Existe una tendencia que nos lleva a pensar en la sociología como un fenómeno comparativamente moderno y exclusivamente occidental. Sin embargo, el hecho es que hace mucho tiempo existieron en otras partes del mundo sabios que hicieron sociología. Abdel Rahman Ibn-Jaldún constituye un buen ejemplo.

Ibn-Jaldún nació en Túnez, en Africa del Norte, el 27 de mayo de 1332 (Faghirzadeh, 1982). Nacido en el seno de una familia culta, Ibn-Jaldún inició sus estudios con el Corán (el libro sagrado musulmán), las matemáticas y la historia. Trabajó para varios sultanes de Túnez, Marruecos, España y Argelia como embajador, chambelán y miembro del consejo de sabios. Estuvo en prisión en Marruecos por creer y manifestar que los gobernantes civiles no eran líderes divinos. Tras aproximadamente dos décadas de actividad política Ibn-Jaldún regresó al norte de Africa, donde inició un periodo de cinco años de intenso estudio y producción de escritos. Las obras que escribió durante este periodo aumentaron su fama y le proporcionaron un empleo de profesor en el principal centro de estudios islámicos, la mezquita universitaria de Al-Azhar en El Cairo. En sus concurridas clases sobre la sociedad y la sociología, Ibn-Jaldún acentuaba la importancia de la vinculación del pensamiento sociológico y la observación histórica.

Cuando llegó al término de sus días, en 1406, Ibn-Jaldún había producido una obra que tiene mucho en común con la sociología contemporánea. Estaba comprometido con el estudio científico de la sociedad, con la investigación empírica y con la búsqueda de las causas de los fenómenos sociales. Dedicó considerable atención a diversas instituciones sociales (por ejemplo, a las políticas y económicas) y a la relación entre ellas. Se interesó por la comparación entre las sociedades modernas y las primitivas. Ibn-Jaldún no tuvo una influencia profunda en la sociología clásica; pero, una vez redescubierta su obra, puede ser considerado como una figura de un gran significado histórico, como lo es por los intelectuales en general y los intelectuales islámicos en particular.

ra y principal escuela de sociología estadounidense, la escuela de Chicago, se define en parte por su preocupación por la ciudad y sus intereses en la utilización de Chicago como laboratorio para el estudio de la urbanización y sus problemas.

Cambio religioso

Los cambios sociales que se produjeron a raíz de las revoluciones políticas, la revolución industrial, y la urbanización, tuvieron un profundo efecto en la religiosidad. Muchos de los primeros sociólogos recibieron una educación religiosa y se encontraban implicados activamente, y en algunos casos, profesionalmente, en la religión (Hinkle y Hinkle, 1954). Su objetivo en sociología era el mismo que tenían sus vidas religiosas. Su deseo era mejorar la vida de las personas (Vidich y Lyman, 1985). En algunos casos (como en el de Comte) la sociología se convirtió en una religión. En otros, sus teorías sociológicas exhiben una marca inconfundiblemente religiosa. Durkheim dedicó una de sus principales obras a la religión. La moral jugó un papel central no sólo en la sociología de Durkheim, sino también en la obra de Talcott Parsons. Una gran parte de la obra de Weber está dedicada a las religiones del mundo. Marx también se mostró interesado por la religiosidad, pero su orientación era más crítica. Spencer también discutió la cuestión de la religión («las instituciones eclesiásticas») como un componente importante de la sociedad.

Crecimiento de la ciencia

En el curso del desarrollo de la teoría sociológica tuvo lugar un creciente interés por la ciencia, no sólo en las universidades, sino también en la sociedad en su conjunto. Los productos tecnológicos de la ciencia impregnaban todos los sectores de la vida, y la ciencia adquirió un fabuloso prestigio. A los intelectuales vinculados a las ciencias que más éxitos acumulaban (la física, la biología y la química) se les otorgaban lugares preferentes en la sociedad. Los sociólogos (especialmente Comte, Durkheim, Spencer, Mead y Schutz) se preocuparon desde el principio por la ciencia, y muchos querían modelar la sociología a partir de las ciencias de la física y la química, que habían obtenido un gran éxito. Sin embargo, en seguida surgió un debate entre los que aceptaban de buen grado el modelo científico y los que (como Weber) pensaban que las características particulares de la vida social dificultaban y hacían no recomendable la adopción de un modelo absolutamente científico. La cuestión de la relación entre la sociología y la ciencia aún se debate, aunque una sola ojeada a las principales revistas del área indica el predominio de los que apoyan la sociología como ciencia.

Estos son sólo algunos de los principales factores sociales que jugaron papeles centrales en los primeros años de la teoría sociológica. La influencia de estos factores se clarificará a medida que analicemos a los diversos teóricos a lo largo del libro.

Aunque los factores sociales son importantes, concedemos más importancia en este capítulo a las fuerzas intelectuales que jugaron un papel central en la configuración de la teoría sociológica. Por supuesto, en el mundo real los factores intelectuales son inseparables de las fuerzas sociales. Por ejemplo, en la

discusión de la Ilustración que aparece más adelante nos percatamos de que ese movimiento está íntimamente relacionado con los cambios sociales discutidos arriba, y en muchos casos proporciona su base intelectual.

FUERZAS INTELECTUALES Y SURGIMIENTO DE LA TEORIA SOCIOLOGICA

Las numerosas fuerzas intelectuales que configuraron el desarrollo de las teorías sociológicas clásicas se analizan en el contexto nacional en el que se dejó sentir su influencia. Comenzamos con la Ilustración y su influencia en el desarrollo de la teoría sociológica en Francia.

La Ilustración y la fundación de la sociología en Francia

Numerosos observadores piensan que, a la luz de la evolución posterior de la sociología, la Ilustración constituye un desarrollo crítico (Hawthorn, 1976; Nisbet, 1967; Seidman, 1983; Zeitlin, 1981, 1990). La Ilustración fue un periodo de notable desarrollo y cambio intelectual en el pensamiento filosófico[4]. Algunas ideas y creencias que han prevalecido —muchas relacionadas con la vida social— fueron superadas y reemplazadas durante la Ilustración. Los pensadores más importantes asociados con la Ilustración son los filósofos franceses Charles Montesquieu (1689-1755) y Jean Jacques Rousseau (1712-1778). Sin embargo, la influencia de la Ilustración en la teoría sociológica fue más indirecta y negativa que directa y positiva. Como ha señalado Irving Zeitlin, «La sociología se desarrolló inicialmente como una reacción a la Ilustración» (1981: 10).

Después de todo, los pensadores vinculados a la Ilustración estuvieron influidos por dos corrientes intelectuales: la filosofía y la ciencia del siglo XVII.

La filosofía del siglo XVII estaba asociada a la obra de pensadores tales como René Descartes, Thomas Hobbes y John Locke. El interés fundamental se centraba en la producción de sistemas ambiciosos, generales y altamente abstractos de ideas que tuvieran sentido racional. Pensadores más tardíos relacionados con la Ilustración no rechazaron la idea de que los sistemas de ideas debían ser generales y tener un sentido racional, pero hicieron grandes esfuerzos por derivar sus ideas del mundo real y verificarlas en él. En otras palabras, deseaban combinar la investigación empírica con la razón (Seidman, 1983: 36-37). El modelo para llevar a cabo esa combinación era el científico, especial-

[4] Este apartado se basa en la obra de Irving Zeitlin (1981, 1990). Aunque presentamos aquí el análisis de Zeitlin debido a su coherencia, es necesario manifestar que tiene algunas limitaciones: existen mejores análisis de la Ilustración, existen muchos otros factores implicados en la configuración del desarrollo de la sociología y, además, Zeitlin tiende a exagerar sus propios puntos de vista (por ejemplo, la influencia de Marx). Pero en conjunto, Zeitlin nos ofrece un punto de partida útil para nuestros objetivos en este capítulo.

mente la física newtoniana. En esos momentos se produjo el nacimiento de la aplicación del método científico a las cuestiones sociales. Por otro lado, no sólo los pensadores de la Ilustración querían que sus ideas se derivaran, al menos en parte, del mundo real, sino que también deseaban que fueran útiles para el mundo social, especialmente para el análisis crítico de ese mundo.

En general, la Ilustración se caracterizó por la creencia de que las personas podían comprender y controlar el universo mediante la razón y la investigación empírica. Pensaban que del mismo modo que el mundo físico se regía de acuerdo con leyes naturales, era probable que el mundo social también tuviera sus propias leyes. Por tanto, mediante el empleo de la razón y la investigación científica, al filósofo atañía descubrir estas leyes sociales. Una vez comprendido el funcionamiento del mundo social, los pensadores de la Ilustración se trazaron una meta práctica: la creación de un mundo más racional y «mejor».

Como hacían hincapié en la importancia de la razón, los filósofos de la Ilustración tendían a rechazar las creencias en la autoridad tradicional. Cuando estos pensadores examinaban los valores y las instituciones tradicionales, solían encontrarlas irracionales, es decir, opuestas a la naturaleza humana e inhibidoras del desarrollo y crecimiento humano. La misión de estos filósofos de la Ilustración prácticos e inclinados al cambio era, pues, superar estos sistemas irracionales.

Reacción conservadora a la Ilustración. El teórico más directa y positivamente influido por el pensamiento de la Ilustración fue Karl Marx, aunque produjo sus primeras ideas teóricas en Alemania. A primera vista pensamos que la teoría sociológica clásica francesa, así como la teoría de Marx, estuvo directa y positivamente influida por la Ilustración. Después de todo, ¿acaso no se convirtió la sociología francesa en una sociología racional, empírica, científica y orientada al cambio? La respuesta es que sí, pero no antes de que se formara por medio de un conjunto de ideas que se desarrollaron como reacción a la Ilustración. Para Seidman «La ideología de la contra-Ilustración supuso una inversión virtual del liberalismo de la Ilustración. En lugar de premisas modernistas, detectamos en los críticos de la Ilustración un profundo sentimiento antimodernista» (1983: 51). Como veremos, la sociología en general, y la sociología francesa en particular, constituyeron desde sus inicios una mezcolanza turbulenta de ideas en pro y en contra de la Ilustración.

La forma más extrema que adoptó la oposición a las ideas de la Ilustración fue la filosofía contrarrevolucionaria católica francesa representada fundamentalmente por las ideas de Louis de Bonald (1754-1840) y Joseph de Maistre (1753-1821). Estos hombres reaccionaron no sólo contra la Ilustración, sino también contra la Revolución Francesa, a la que consideraban como parte de un producto del pensamiento característico de la Ilustración. De Bonald, por ejemplo, mostraba especial disgusto por los cambios revolucionarios y recomendaba un regreso a la paz y armonía de la Edad Media. Dios era la fuente de la sociedad, por lo que la razón, de suma importancia para los filósofos de la Ilustra-

ción, era considerada inferior a las creencias religiosas tradicionales. Además, se pensaba que como Dios había creado la sociedad, los humanos no podían manipularla ni debían intentar cambiar una creación sagrada. Por extensión, de Bonald se oponía a todo lo que minara instituciones tradicionales tales como el patriarcado, la familia monógama, la monarquía y la Iglesia Católica. Limitarse a calificar la postura de de Bonald de conservadora es un error.

Aunque de Bonald representó una forma bastante extrema de la reacción conservadora, su obra constituye una introducción útil a sus premisas generales. Los conservadores se alejaron de lo que consideraban el racionalismo «naive» de la Ilustración. No sólo reconocían los aspectos irracionales de la vida social, sino que también les asignaban un valor positivo. Así, fenómenos tales como la tradición, la imaginación, la emoción y la religión constituían componentes útiles y necesarios de la vida social. Les disgustaba la revuelta y deseaban mantener el orden existente, y por ello deploraban desarrollos tales como la Revolución Francesa y la Revolución Industrial, considerados por ellos como fuerzas destructivas. Los conservadores tendían a acentuar el orden social, tendencia que se convirtió en uno de los temas centrales de la obra de varios teóricos clásicos de la sociología.

Zeitlin (1981) expuso diez proposiciones principales que, en su opinión, definen la reacción conservadora y proporcionan la base del desarrollo de la teoría sociológica clásica.

1. Mientras que la mayoría de los pensadores de la Ilustración tendían a hacer hincapié en el individuo, la reacción conservadora llevó a un mayor interés por la sociedad y otros fenómenos de gran alcance. La sociedad se consideraba como algo más que un mero agregado de individuos. Pensaban que la sociedad existía *per se*, con sus propias leyes de desarrollo y sus profundas raíces en el pasado.
2. La sociedad era la unidad de análisis más importante; se le confería más importancia que al individuo. Era la sociedad la que creaba al individuo, fundamentalmente a través del proceso de socialización.
3. El individuo no constituía ni siquiera el elemento más básico de la sociedad. Una sociedad se componía de elementos tales como roles, posiciones, relaciones, estructuras e instituciones. Los individuos ni siquiera eran considerados como los protagonistas de esas unidades de la sociedad.
4. Se creía que las partes de una sociedad estaban interrelacionadas y eran interdependientes. En efecto, estas interrelaciones constituían la principal base de la sociedad. Esta visión les confirió una orientación política conservadora. Es decir, debido a que las partes se suponían interrelacionadas, manipular una de ellas podía conducir a la destrucción de las otras partes y, consecuentemente, del sistema en su conjunto. Ello suponía que la introducción de cambios en el sistema social debía realizarse con suma precaución.

5. Se contemplaba el cambio como una amenaza no sólo para la sociedad y sus componentes sino también para los individuos de la sociedad. Los diversos componentes de la sociedad satisfacían supuestamente las necesidades de las personas. Cuando las instituciones se destruían, la gente probablemente sufría, y tal sufrimiento desembocaría probablemente en el desorden social.
6. La tendencia general era creer que los diversos componentes de la sociedad eran útiles tanto para la sociedad como para el individuo. En consecuencia, apenas existía el deseo de reflexionar acerca de los efectos negativos de las estructuras y las instituciones sociales existentes.
7. Pequeñas unidades como la familia, el vecindario y los grupos religiosos y ocupacionales también eran calificados de esenciales para los individuos y la sociedad. Proporcionaban los entornos íntimos y de interrelación personal que las personas necesitaban para sobrevivir en las sociedades modernas.
8. Existía una cierta tendencia a interpretar que cambios sociales como la industrialización, la urbanización y la burocratización tenían efectos desorganizadores. Se contemplaban estos cambios con temor e inquietud y existía gran interés en idear alguna manera de manejar sus efectos destructores.
9. Aunque gran parte de estos temidos cambios daba lugar a una sociedad más racional, la reacción conservadora llevaba a reconocer la importancia de los factores no racionales (por ejemplo, el ritual, la ceremonia y el culto) de la vida social.
10. Finalmente, los conservadores apoyaban la existencia de un sistema social jerárquico. Se confería tanta importancia a la sociedad como a la existencia de un sistema diferencial de estatus y recompensas.

Estas diez proposiciones que resumen la reacción conservadora a la Ilustración deben considerarse como la base intelectual más inmediata del desarrollo de la teoría sociológica en Francia. Muchas de estas ideas penetraron profundamente en el pensamiento sociológico temprano, aunque algunas de las ideas de la Ilustración (el empirismo, por ejemplo) también ejercieron gran influencia.

Aunque hemos subrayado las discontinuidades entre la Ilustración y la contra-Ilustración, Siedman defiende que existían vínculos y afinidades entre ellas. En primer lugar, la contra-Ilustración prolongaba la tradición científica desarrollada por la Ilustración. En segundo lugar, adoptó el interés de la Ilustración por las colectividades (como opuestas a los individuos) y las estudió en profundidad. Y en tercer lugar, ambas se interesaron por los problemas del mundo moderno, especialmente por sus efectos negativos sobre los individuos.

Pasaremos ahora a la fundación real de la sociología como disciplina distintiva y, específicamente, a la obra de tres pensadores franceses, Claude Saint-Simon, Auguste Comte y, sobre todo, Durkheim.

Claude Henri Saint-Simon (1760-1825). Saint-Simon era mayor que Auguste Comte quien, de hecho, trabajó en su juventud como secretario y discípulo de aquél. Existe una gran similitud entre las ideas de ambos pensadores, pero un amargo debate entre los dos les condujo a su separación final (Thompson, 1975). Como suele considerarse a Comte más importante en la fundación de la sociología, dedicaremos sólo algunas palabras al pensamiento de Saint-Simon.

El aspecto más interesante de Saint-Simon fue su importancia, tanto para el desarrollo de la teoría sociológica conservadora como para el de la marxiana (que, en muchos aspectos, se oponía a la teoría conservadora). Desde el punto de vista conservador, Saint-Simon pretendía preservar la sociedad tal y como era, pero no anhelaba el regreso a la vida de la Edad Media que promovían de Bonald y de Maistre. Además, era un *positivista* (Durkheim, 1928/1962: 142), es decir, creía que el estudio de los fenómenos sociales debía emplear las mismas técnicas científicas que las ciencias naturales. Desde el punto de vista radical, Saint-Simon previó la necesidad de reformas socialistas, especialmente la planificación centralizada del sistema económico. Pero Saint-Simon no fue tan lejos como Marx. Aunque ambos previeron que los capitalistas suplantarían a la nobleza feudal, a Saint-Simon le parecía inconcebible que la clase trabajadora pudiera sustituir a los capitalistas. Encontramos muchas de las ideas de Saint-Simon en la obra de Comte, por lo que a continuación pasamos a hacer un breve examen de la misma.

Auguste Comte (1798-1857). Comte (véase el capítulo tercero) fue el primero en utilizar el término *sociología*. Ejerció una profunda influencia en los teóricos posteriores de la sociología (especialmente en Herbert Spencer y en Emile Durkheim). Y creía que el estudio de la sociología debía ser científico, al igual que muchos teóricos clásicos y la mayoría de los sociólogos contemporáneos (Lenzer, 1975).

La obra de Comte puede considerarse, al menos en parte, como una reacción contra la Revolución Francesa y la Ilustración, a la que consideraba la principal causa de la revolución (1830/1842/1855). Se sentía profundamente perturbado por la anarquía que reinaba en la sociedad y se mostraba crítico frente a los pensadores franceses que habían engendrado la Ilustración y apoyado la revolución. Desarrolló su perspectiva científica, el «positivismo» o «filosofía positiva», para luchar contra lo que consideraba la filosofía destructiva y negativa de la Ilustración. Comte se alineaba con los católicos contrarrevolucionarios franceses (especialmente de Bonald y de Maistre), de los que experimentó su influencia. Sin embargo, al menos por dos razones, su obra debe ser analizada al margen de la de estos. Primera, no creía posible el regreso a la Edad Media, pues los avances científicos e industriales hacían imposible ese regreso. Segunda, desarrolló un sistema teórico bastante más sofisticado que sus predecesores, un sistema que configuró una gran parte de la temprana sociología.

Comte desarrolló su física social, o lo que en 1822 denominó *sociología*, para luchar contra las filosofías negativas y la anarquía perjudicial que, desde

su punto de vista, reinaban en la sociedad francesa. El uso del término *física social* evidenciaba el afán de Comte por modelar la sociología a partir de las «ciencias duras». Esta nueva ciencia, que para él terminaría por ser *la* ciencia dominante, debía ocuparse tanto de la estática social (de las estructuras sociales existentes) como de la dinámica social (del cambio social). Aunque ambas implicaban la búsqueda de las leyes de la vida social, Comte percibía que la dinámica social era más importante que la estática social. Este interés por el cambio reflejaba su interés por la reforma social, particularmente la de los males creados por la Revolución Francesa y la Ilustración. Comte no recomendaba el cambio revolucionario, pues consideraba que la evolución natural de la sociedad mejoraría las cosas. Las reformas eran necesarias sólo para empujar levemente el proceso.

Esto nos lleva a la piedra angular del enfoque de Comte: su teoría de la evolución o *ley de los tres estadios*. La teoría propone que existen tres estadios intelectuales a través de los que la historia del mundo ha avanzado. De acuerdo con Comte, no sólo el mundo atraviesa este proceso, sino también los grupos, las sociedades, las ciencias, los individuos e incluso la mente de las personas. El primero es el estadio *teológico* y define el mundo anterior a 1300. Durante este periodo el sistema principal de ideas enfatizaba la creencia de que los poderes sobrenaturales, las figuras religiosas, diseñadas a partir del hombre, constituían la raíz y el origen de todo. En particular, se pensaba que era Dios quien había creado el mundo social y físico. El segundo estadio es el *metafísico* y se sitúa aproximadamente entre 1300 y 1800. Este estadio se caracterizó por la creencia en que las fuerzas abstractas, como la «naturaleza», lo explicaban todo mejor que los dioses personalizados. Finalmente, en 1800 comenzó el estadio *positivo*, caracterizado por la creencia en la ciencia. En este estadio la gente tendía a abandonar la búsqueda de las causas absolutas (Dios o la naturaleza) para concentrarse en la observación del mundo físico y social y en la búsqueda de las leyes que lo regían.

Es evidente que en su teoría del mundo Comte se centró en los factores intelectuales. En efecto, afirmaba que el desorden intelectual era la causa del desorden social. El desorden se derivaba de los antiguos sistemas de ideas (teológico y metafísico) que seguían existiendo en la edad positivista (científica). Sólo cuando el positivismo se hiciera con el control total cesarían las revueltas sociales. Como se trataba de un proceso evolutivo parecía innecesario fomentar la revuelta social y la revolución. El positivismo llegaría tarde o temprano, aunque quizás no tan rápido como algunos deseaban. Aquí el reformismo social de Comte y su sociología coinciden. La sociología podía acelerar la llegada del positivismo y conferir orden al mundo social. Sobre todo, Comte no deseaba que se pensara en él como partidario de la revolución. Desde su punto de vista existía ya suficiente desorden en el mundo. En cualquier caso, lo realmente necesario a los ojos de Comte era el cambio intelectual y apenas podían aducirse razones para apoyar la revolución social y política.

Así pues, hemos tratado algunas posturas de Comte que ejercieron gran influencia en el desarrollo de la sociología clásica: su conservadurismo, refor-

mismo y cientifismo básicos, y su perspectiva evolucionista del mundo. Merecen también mención otros aspectos de su obra, debido a que jugaron un papel importante en el desarrollo de la teoría sociológica. Por ejemplo, su sociología *no* se centraba en el individuo sino que empleaba como unidad básica de análisis entidades más complejas como la familia. También recomendaba el análisis *conjunto* de la estructura y del cambio social. El énfasis de Comte en el carácter sistémico de la sociedad —los vínculos entre sus diversos componentes— tuvo una gran importancia para la teoría sociológica posterior, especialmente para la obra de Spencer y Parsons. También otorgaba Comte importancia al papel del consenso en la sociedad: para él carecía de atractivo la idea de que la sociedad se caracterizaba por el conflicto inevitable entre los trabajadores y los capitalistas. Además, subrayaba la necesidad de elaborar teorías abstractas, salir al exterior y hacer investigación sociológica. Recomendaba que los sociólogos hicieran uso de la observación, la experimentación y el análisis histórico comparado. Por último hay que decir que Comte era un elitista: creía que la sociología se convertiría finalmente en la fuerza científica dominante del mundo debido a su específica capacidad de interpretar las leyes sociales y de desarrollar reformas para solventar los problemas del sistema.

Comte se situó a la cabeza del desarrollo de la sociología positivista (Bryant, 1985; Halfpenny, 1982). Para Jonathan Turner, el positivismo de Comte recalcaba que «el universo social está sujeto al examen del desarrollo de leyes abstractas que pueden verificarse a través de la recolección cuidadosa de datos», y «estas leyes abstractas denotan las propiedades básicas y generales del universo social y especifican sus 'relaciones naturales'» (1985a: 24). Como veremos más adelante, algunos teóricos clásicos (especialmente Spencer y Durkheim) compartieron el interés de Comte por el descubrimiento de las leyes de la vida social.

Aunque Comte carecía de una base académica sólida para construir una escuela de teoría sociológica comtiana, proporcionó, sin embargo, los fundamentos para el desarrollo de una importante corriente de teoría sociológica. Pero sus sucesores en la sociología francesa y, en especial, el heredero de muchas de sus ideas, Emile Durkheim, ensombrecieron levemente la trascendencia ulterior de su figura.

Emile Durkheim (1858-1917). Aunque para Durkheim, como para Comte, la Ilustración constituyó una influencia negativa, en ambos casos tuvo efectos positivos sobre su obra (por ejemplo, el interés por la ciencia y el reformismo social). Sin embargo, a Durkheim se le considera más propiamente el heredero de la tradición conservadora, especialmente tal y como se manifestaba en la obra de Comte. Pero mientras Comte se mantuvo apartado de los círculos académicos, Durkheim legitimó la sociología en Francia y su obra se convirtió en una fuerza dominante en el desarrollo de la sociología en general, y de la teoría sociológica en particular.

Durkheim era políticamente liberal, pero intelectualmente adoptó una postura más conservadora. Al igual que Comte y los contrarrevolucionarios católi-

cos, Durkheim temía y odiaba el desorden social. El móvil fundamental de su obra fueron los desórdenes que produjeron los cambios sociales generales analizados en el principio de este capítulo, así como otros muchos (como los conflictos laborales, el derrocamiento de la clase dominante, la discordia entre la iglesia y el estado y el nacimiento del antisemitismo político) más específicos de la Francia de Durkheim (Karady, 1983). De hecho, gran parte de su obra está dedicada al estudio del orden social. Su opinión era que los desórdenes sociales *no* constituían una parte necesaria del mundo moderno y podían solucionarse mediante la introducción de reformas sociales. Mientras que Marx pensaba que los problemas del mundo moderno eran inherentes a la sociedad, Durkheim (junto con la mayoría de los teóricos clásicos) disentía de aquél. Por lo tanto, las ideas de Marx sobre la necesidad de la revolución social se oponían radicalmente con las del reformismo de Durkheim y otros. A medida que la teoría sociológica clásica se desarrollaba, lo que predominaba en ella era el interés durkheimiano por el orden y la reforma, mientras se eclipsaba la postura marxiana.

En dos libros publicados a finales del siglo XIX, Durkheim desarrolló una concepción distintiva del objeto de estudio de la sociología y pasó a su verificación en un estudio empírico. En *Las reglas del método sociológico* (1895), Durkheim argüía que la tarea especial de la sociología era el estudio de lo que él denominaba *hechos sociales*. Concebía los hechos sociales como fuerzas (Takla y Pope, 1985) y estructuras externas al individuo y coercitivas. El estudio de estas estructuras y fuerzas —por ejemplo, el derecho institucionalizado y las creencias morales compartidas— y su efecto en las personas se convirtió en la preocupación de muchos teóricos de la sociología posteriores (de Parsons, por ejemplo). Durkheim no se contentó simplemente con definir el objeto de estudio de la sociología; quería también demostrar la utilidad de ese enfoque mediante la investigación sociológica. Escogió como tema el suicidio. En un libro titulado *El suicidio* (1897), Durkheim razonaba que si se podía vincular un comportamiento individual como el suicidio con causas sociales (hechos sociales), ello supondría una prueba irrefutable de la importancia de la disciplina de la sociología. Ahora bien, Durkheim no examinó por qué el individuo A o B se suicidaba; más bien se interesaba por las causas de las diferencias entre las tasas de suicidio de diferentes grupos, regiones, países y categorías de personas (por ejemplo, casados y solteros). Su argumento principal era que la naturaleza y los cambios de los hechos sociales explicaban las diferencias entre las tasas de suicidio. Por ejemplo, la guerra o la depresión económica creaban probablemente un estado depresivo colectivo que, a su vez, elevaba las tasas de suicidio. Como veremos en el capítulo 6 sobre Durkheim, hay mucho más que decir sobre esta cuestión, pero lo que más nos interesa es el hecho de que Durkheim desarrollara una perspectiva distintiva de la sociología y se afanara por demostrar su utilidad en el estudio científico del suicidio.

En *Las reglas del método sociológico*, Durkheim distinguía entre dos tipos de hechos sociales: los materiales y los no materiales. Aunque analizó ambos tipos a lo largo de su obra, se centró más en los *hechos sociales no materiales*

(por ejemplo, la cultura y las instituciones sociales) que en los *hechos sociales materiales* (por ejemplo, la burocracia y el derecho). Su interés por los hechos sociales no materiales quedó manifiesto en su primera gran obra, *La división del trabajo social* (1893). Este trabajo se ocupaba del análisis comparado de aquello que mantenía unidas a las sociedades primitivas y modernas. Concluía que las sociedades primitivas se mantenían unidas fundamentalmente a través de hechos sociales no materiales, específicamente mediante una fuerte moral común o lo que él denominaba una «conciencia colectiva» intensa. Sin embargo, debido a la complejidad de la sociedad moderna, se había producido un descenso en la intensidad de esa conciencia colectiva. El lazo fundamental de unión del mundo moderno era la intrincada división del trabajo que unía unas personas a otras mediante relaciones de dependencia. Sin embargo, Durkheim percibió que la división moderna del trabajo producía diversas «patologías»; en otras palabras, era un método inadecuado para mantener a la sociedad unida. Conforme a su sociología conservadora, Durkheim no creía en la necesidad de la revolución para resolver estos problemas, y sugirió una diversidad de reformas que podían «arreglar» el sistema moderno y mantenerlo en funcionamiento. Aunque reconocía que era imposible regresar a los tiempos en los que predominaba una poderosa conciencia colectiva, creía que se podía reforzar la moral común en la sociedad moderna para ayudar a las personas a hacer frente a las patologías que experimentaban.

En sus últimas obras los hechos no materiales ocupan una posición más importante si cabe. De hecho, en su última gran obra —*Las formas elementales de la vida religiosa* (1912)— se embarcó en el análisis de la que tal vez sea la forma más esencial de un hecho no material: la religión. En esa obra Durkheim examina la sociedad primitiva con el fin de encontrar las raíces de la religión. Creía más fácil encontrar esas raíces en la sociedad primitiva, más simple en términos comparados, que en el complejo mundo moderno. Llegó a la conclusión de que la fuente de la religión era la sociedad *per se*. La sociedad era la que definía ciertas cosas como religiosas y otras como profanas. Específicamente, en el caso que estudió, el clan era la fuente de un tipo primitivo de religión, el *totemismo*, en el que se deificaba a plantas y animales. A su vez, el totemismo era considerado como un tipo específico de hecho social no material, una forma de conciencia colectiva. Al final, Durkheim llegó a manifestar que la sociedad y la religión eran fenómenos indistintos. La religión era el modo en que la sociedad se expresaba a sí misma bajo la forma de un hecho social no material. En cierto sentido, pues, Durkheim deificó la sociedad y sus principales productos. Evidentemente, al deificar la sociedad, Durkheim había adoptado una postura altamente conservadora: nadie debería querer trastocar una deidad *o* su fuente societal. Como identificaba la sociedad con Dios, Durkheim desaconsejaba la revolución social. Al contrario, era un reformador social dedicado a buscar la manera de mejorar el funcionamiento de la sociedad. En estos y otros sentidos, Durkheim se alineaba claramente con la sociología conservadora francesa.

El hecho de evitar muchos de sus excesos le convirtió en la figura más importante de la sociología francesa.

Estos libros y otras importantes obras contribuyeron a la constitución de un campo distintivo, propio de la sociología, en el mundo académico de la Francia de principios de siglo, a la vez que situaron a Durkheim a la cabeza del desarrollo de ese campo. En 1898 Durkheim fundó una revista especializada dedicada a la sociología, *L'année sociologique* (Besnard, 1983b). Esta revista se convirtió en una fuerza muy influyente para el desarrollo y la difusión de las ideas sociológicas. El objetivo de Durkheim era impulsar el desarrollo de la sociología, por lo que utilizó su revista como un punto focal para el desarrollo de un grupo de discípulos. Estos extenderían sus ideas y las aplicarían a otras áreas y al estudio de otros aspectos del mundo social (por ejemplo, la sociología del derecho y la sociología de la ciudad) (Besnard, 1983a: 1). Hacia 1910, Durkheim había logrado hacer de Francia un poderoso centro de la sociología, y en esta nación encontramos los orígenes de la institucionalización académica de la sociología. (Para el análisis de desarrollos más recientes en la sociología francesa, véase Lemert [1981]).

El desarrollo de la sociología alemana

Mientras la historia temprana de la sociología francesa constituye un relato harto coherente de la progresión desde la Ilustración y la Revolución Francesa hasta la reacción conservadora y de la creciente importancia que adquirían las ideas sociológicas de Saint-Simon, Comte y Durkheim, la sociología alemana estuvo fragmentada desde sus comienzos. Así, se produjo una brecha entre Marx (y sus seguidores), que se mantenían al filo de la sociología, y los primeros gigantes de la corriente principal de la sociología alemana: Max Weber y Georg Simmel[5]. Aunque la teoría marxiana se consideraba en sí misma inaceptable, sus ideas se introdujeron de diversas maneras, positivas y negativas, en la corriente principal de la sociología alemana. Nuestra discusión en este apartado se divide entre la teoría marxiana y no marxiana en Alemania.

Raíces y naturaleza de las teorías de Karl Marx (1818-1883). El filósofo alemán G.W.F. Hegel (1770-1831) ejerció la principal influencia intelectual sobre Karl Marx. La educación de Marx en la universidad de Berlín estuvo profundamente influida por las ideas de Hegel, así como por la división que se produjo entre los seguidores de Hegel tras su muerte. Los «viejos hegelianos» siguieron subscribiendo las ideas del maestro, mientras los «jóvenes hegelianos», aunque todavía continuaban trabajando dentro de la tradición hegeliana, se mostraban críticos con muchas facetas de su sistema filosófico. Entre los

[5] Para un argumento, contrario al nuestro, que define la continuidad entre la sociología marxiana y la corriente principal, véase Seidman (1983).

«jóvenes hegelianos» destaca la figura de Ludwig Feuerbach (1804-1872), quien intentó revisar las ideas de Hegel. Marx se vio influido tanto por las ideas de Hegel como por las revisiones de Feuerbach, pero amplió y combinó las dos filosofías de una forma novedosa y perspicaz.

Dos conceptos, la dialéctica y el idealismo, representan la esencia de la filosofía de Hegel (Hegel 1807/1967, 1821/1967). La idea de la dialéctica, muy complicada, se analizará en el capítulo 5 dedicado a Marx, aunque ahora necesitemos una noción introductoria. La *dialéctica* es tanto un modo de pensar como una imagen del mundo. Por un lado, es un modo de pensar que subraya la importancia de los procesos, las relaciones, las dinámicas, los conflictos y las contradicciones, una forma de reflexionar sobre el mundo más dinámica que estática. Por otro lado, es una visión según la cual el *mundo* no se compone de estructuras estáticas, sino de procesos, relaciones, dinámicas, conflictos y contradicciones. Aunque normalmente se relaciona a la dialéctica con Hegel, es seguro que la idea precede a este autor en la historia de la filosofía. Marx, formado en la tradición hegeliana, aceptó el significado de la dialéctica, pero criticó algunos aspectos del modo en que aquél la utilizaba. Por ejemplo, Hegel tendía a aplicar la dialéctica sólo a las ideas, mientras Marx pensaba que se aplicaba también a aspectos más materiales de la vida como la economía.

También se relaciona a Hegel con la filosofía del *idealismo*, que da más importancia a la mente y a los productos mentales que al mundo material. Aquí lo que más importa es la definición social de los mundos físico y material, no las palabras en sí mismas. En su forma extrema, el idealismo establece que *sólo* existen la mente y los constructos psicológicos. Algunos idealistas han creído que sus procesos mentales seguirían siendo los mismos incluso si el mundo físico y social dejara de existir. Los idealistas enfatizan no sólo los procesos mentales, sino también las ideas producidas por esos procesos. Hegel prestó una gran atención al desarrollo de tales ideas, especialmente a aquellas a las que se refería como el «espíritu» de la sociedad.

En efecto, Hegel produjo una suerte de teoría evolucionista del mundo en clave idealista. Al comienzo, las gentes contaban sólo con la capacidad de adquirir una comprensión sensorial del mundo que los rodeaba. Podían entender cosas tales como la visión, el olor o el tacto del mundo físico y social. Más tarde, desarrollaron la capacidad de ser conscientes y entenderse a sí mismos. Con el autoconocimiento y la autocomprensión, las personas llegaron a comprender que podrían ser más de lo que eran. En términos del enfoque dialéctico de Hegel, se desarrolló una contradicción entre lo que la gente era y lo que sentían que podrían ser. La solución a tal contradicción reside en el desarrollo de una conciencia individual del lugar que se ocupa en el gran espíritu de la sociedad. Los individuos llegan a darse cuenta de que su realización esencial consiste en el desarrollo y la expansión del espíritu de la sociedad como un todo. De esta manera, los individuos evolucionan, según el esquema de Hegel, desde la comprensión de las cosas a la comprensión de sí mismos, y de aquí a la comprensión de su lugar en el más amplio esquema de las cosas.

Hegel ofrecía una teoría general de la evolución del mundo. Se trata de una teoría subjetiva, que sostiene que el cambio se produce en el nivel de la conciencia. No obstante, ese cambio ocurre en gran medida al margen del control de los actores. Los actores quedan reducidos a poco más que barcas que se dejan llevar por la inevitable evolución de la conciencia.

Ludwig Feuerbach fue un importante puente entre Hegel y Marx. Como joven hegeliano que era, Feuerbach criticó a Hegel, entre otras cosas, por la excesiva importancia que daba a la conciencia y al espíritu de la sociedad. La adopción de una filosofía materialista llevó a Feuerbach a sostener que era necesario moverse desde el idealismo subjetivo de Hegel hasta un nuevo centro de atención que apuntara no hacia las ideas, sino hacia la realidad material de los seres humanos reales. En su crítica a Hegel, Feuerbach se centró en la religión. Para él, Dios era una mera proyección de la esencia humana en una fuerza impersonal. Las gentes colocaban a Dios por encima de sí mismos, con el resultado de que terminaban alienados de un Dios en el que proyectaban una serie de características positivas (El es perfecto, omnipotente y santo), mientras se veían a sí mismos como seres imperfectos, impotentes y pecadores. Feuerbach proclamaba que este tipo de religión debía ser superado y que a su derrota debía contribuir una filosofía materialista en la que la gente (que no la religión) se convirtiera en su propio y más distinguido objeto, en un fin en sí mismo. La filosofía materialista deificaba a la gente real, no a las ideas abstractas como la religión.

Marx recibió la influencia de Hegel y Feuerbach, a la vez que criticó a *ambos*. Siguiendo a Feuerbach, Marx criticaba la adscripción de Hegel a una filosofía idealista. Marx adoptó esta postura debido no sólo a su orientación materialista, sino también a su interés por las actividades prácticas. Hegel trataba los hechos sociales como la riqueza y el estado como si fueran ideas, no entidades materiales reales. Incluso al analizar un proceso supuestamente material como el del trabajo, Hegel se ocupó sólo de su aspecto abstracto y mental. Marx, sin embargo, se interesaba por el trabajo de las personas reales y conscientes. Así, desde el punto de vista de Marx, Hegel estaba equivocado. Además, Marx pensaba que el idealismo de Hegel conducía hacia una orientación política harto conservadora. Para Hegel, el proceso de la evolución tenía lugar con independencia del control y de las actividades de las personas. En cualquier caso, como parecía que las personas adquirían una conciencia cada vez más acusada del mundo, no había necesidad de un cambio revolucionario; el proceso estaba encaminado ya en la dirección «deseada». Cualesquiera problemas que existieran residían en la conciencia, por lo que la respuesta estaba en un cambio del pensamiento.

Marx adoptó una postura muy diferente al manifestar que la raíz de los problemas de la vida moderna podía encontrarse en fuentes reales materiales (por ejemplo, en las estructuras del capitalismo) y que las soluciones, por lo tanto, residían *exclusivamente* en la destrucción de esas estructuras por medio de la acción colectiva de un gran número de personas (Marx y Engels, 1845).

Mientras Hegel «mantenía el mundo en su mente» (es decir, se centraba en la conciencia, no en el mundo material), Marx construía firmemente su dialéctica sobre una base material.

Marx aplaudió la crítica que Feuerbach hizo de Hegel (por ejemplo, su materialismo y su rechazo del carácter abstracto de la teoría de Hegel), aunque estaba lejos de sentirse plenamente satisfecho con la propia postura de Feuerbach. Y ello debido a una razón fundamental: Feuerbach se centraba en el examen del mundo religioso, en tanto que Marx pensaba que lo que debía analizarse era el conjunto del mundo social y, en particular, la economía. Aunque Marx aceptaba el materialismo de Feuerbach, pensaba que éste había ido demasiado lejos al centrarse parcial y no dialécticamente en el mundo material. Feuerbach no había incorporado a su orientación materialista y, en particular, a la relación entre las personas y el mundo material, la contribución más importante de Hegel, la dialéctica. Finalmente, Marx manifestó que Feuerbach, como la mayoría de los filósofos, no se ocupaba de la praxis —la actividad práctica— ni, en concreto, de la actividad revolucionaria. Como Marx escribió «Hasta ahora los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo; sin embargo, ahora la cuestión es *cambiarlo*» (citado en Tucker, 1970: 109).

Marx extrajo lo que consideraba los dos elementos más importantes de estos dos pensadores —la dialéctica de Hegel y el materialismo de Feuerbach— y los incorporó a su propia orientación teórica, el ***materialismo dialéctico***, que se centraba en las relaciones dialécticas en el mundo material.

El materialismo de Marx y su correspondiente análisis del sector económico le llevaron lógicamente a la obra de un grupo de *economistas políticos* (por ejemplo, Adam Smith y David Ricardo). Marx se sentía muy atraído por varias de sus posturas. Celebró su premisa básica de que el trabajo era la fuente de la riqueza. Ello condujo a Marx a la construcción de su teoría del valor trabajo, de acuerdo con la cual las ganancias de los capitalistas se basaban en la explotación de los trabajadores. Los capitalistas recurrían a la simple estratagema de pagar a los trabajadores menos de lo que merecían, ya que éstos recibían un salario menor del valor de lo que realmente producían con su trabajo. Este *valor añadido*, retenido y reinvertido por el capitalista, constituía la base de todo el sistema capitalista. El sistema capitalista crecía mediante el continuo aumento del grado de explotación de los trabajadores (y, por lo tanto, de la cantidad de valor añadido) y la inversión de las ganancias para la expansión del sistema.

Marx también se vio influido por la descripción que hicieron los economistas políticos de los horrores del sistema capitalista y la explotación de los trabajadores. Sin embargo, mientras aquellos describían los males del capitalismo, Marx criticaba a los economistas por considerar que esos males eran elementos inevitables del capitalismo. Marx deploraba su aceptación general del capitalismo y la manera en que animaban a la gente a que trabajara para progresar económicamente en el seno del sistema. También criticaba a los economistas por no valorar el conflicto intrínseco que se producía entre capitalistas y trabajadores y por negar la necesidad de un cambio radical en el orden económico. A

Marx le era muy difícil aceptar estas teorías económicas conservadoras, dado su compromiso con el cambio radical del capitalismo al socialismo.

Marx no era sociólogo ni se consideraba a sí mismo como tal. Aunque su obra es demasiado extensa como para comprimirla en el término *sociología*, podemos encontrar una teoría sociológica en la obra de Marx. Hubo quienes recibieron desde el principio la profunda influencia de Marx, y existió y sigue existiendo una corriente continua de sociología marxista, fundamentalmente en Europa. Pero para la mayoría de los primeros sociólogos su obra constituía una fuerza negativa, en oposición a la cual daban forma a su propia sociología. Hasta hace muy poco tiempo, la teoría sociológica, especialmente la norteamericana, se ha caracterizado por la ignorancia o la hostilidad hacia la teoría marxiana. Como veremos en el capítulo 2, esta situación ha cambiado de forma drástica, pero la reacción negativa que produjo la obra de Marx constituyó un factor muy importante en la configuración de gran parte de la teoría sociológica (Gurney, 1981).

La razón fundamental de este rechazo de Marx era ideológica. Muchos de los primeros teóricos de la sociología heredaron la reacción conservadora a los desórdenes surgidos de la Ilustración y la Revolución Francesa. Temían y odiaban las ideas radicales de Marx y los cambios no menos radicales que promovió y predijo. Despreciaban a Marx en tanto que ideólogo y sostenían que no era propiamente un teórico de la sociología. Sin embargo, la ideología *per se* probablemente no fue la razón real del rechazo de Marx, ya que la obra de Comte, Durkheim y otros pensadores conservadores llevaba también una pesada carga ideológica. Era la naturaleza de la ideología, no la carga ideológica como tal, lo que disgustaba a muchos teóricos de la sociología, que estaban dispuestos a comprar una ideología conservadora con un envoltorio de teoría sociológica, pero no la ideología radical que ofrecían Marx y sus seguidores.

Por supuesto, había también otras razones que explicaban por qué muchos de los primeros teóricos no le aceptaban. Les parecía que Marx era propiamente economista antes que sociólogo. Aunque los primeros sociólogos reconocían la importancia de la economía, probablemente pensaban que constituía sólo uno de los diversos componentes de la vida social.

Otra razón del temprano rechazo de Marx era la naturaleza de sus intereses. Mientras que los primeros sociólogos reaccionaron frente al desorden surgido de la Ilustración, de la Revolución Francesa y de la posterior Revolución Industrial, a Marx no le preocupaban estos desórdenes —ni el desorden en general. Lo que más le interesaba y preocupaba era el carácter opresivo del sistema capitalista que emergía de la Revolución Industrial. El objetivo de Marx era desarrollar una teoría que explicara esa índole opresiva y contribuyera a la destrucción de ese sistema. El interés de Marx era la revolución, un interés opuesto a la preocupación conservadora por la reforma y el cambio ordenado.

Otra diferencia que merece destacarse es la que existía entre las raíces filosóficas de la teoría sociológica marxiana y la conservadora. La mayoría de los teóricos conservadores recibieron una profunda influencia de la filosofía de

Immanuel Kant. Esto les condujo, entre otras cosas, a pensar en términos lineales y de causa-efecto. Es decir, tendían a pensar que un cambio en A (por ejemplo, el cambio ideológico durante la Ilustración) producía un cambio en B (por ejemplo, los cambios políticos de la Revolución Francesa). Sin embargo, como hemos visto, Marx recibió la influencia de Hegel, quien pensaba en términos dialécticos más que en términos de causas y efectos. Entre otras cosas, la dialéctica nos ayuda a comprender mejor los continuos efectos recíprocos de las fuerzas sociales. De este modo, un pensador dialéctico reconceptualizaría el ejemplo discutido más arriba como una interacción continua y sucesiva de las ideas y la política. De todos es conocida la dificultad de percibir las complicadas diferencias entre la filosofía kantiana y la hegeliana, pero lo que más nos importa para nuestros propósitos es que estas diferencias filosóficas básicas constituyeron una importante fuente de la reacción negativa de los primeros teóricos de la sociología frente a la teoría marxiana.

Se han escrito muchos libros sobre la substancia de la teoría de Marx, y a ella dedicaremos el capítulo 5. Marx publicó la mayor parte de sus obras en el segundo tercio del siglo XIX. Disponemos de la mayoría de sus obras, pero constituyen un cuerpo complicado de trabajo que no es fácil resumir.

En resumen, Marx ofreció una teoría de la sociedad capitalista fundamentada en su imagen de la naturaleza básica de los seres humanos. Marx creía que las personas eran esencialmente productivas; es decir, para sobrevivir, las personas necesitaban trabajar en y con la naturaleza. Al hacerlo, producían alimentos, ropa, herramientas y viviendas y satisfacían otras necesidades que les permitían vivir. Su productividad era un modo perfectamente natural de expresar sus impulsos creativos básicos. En otras palabras, las personas eran inherentemente sociales. Necesitaban trabajar juntas con el fin de producir lo que necesitaban para su supervivencia.

En el transcurso de la historia este proceso natural había sido subvertido, al principio debido a las condiciones de vida de la sociedad primitiva y posteriormente a raíz de una diversidad de cambios estructurales introducidos por las sociedades en el curso de la historia. Dichas estructuras interferían de muchas maneras con el proceso productivo natural. Sin embargo, era en la sociedad capitalista donde esa interferencia se producía de una forma más aguda: la ruptura del proceso productivo natural alcanza su culminación en el sistema capitalista.

El capitalismo es en lo fundamental una estructura (o, para ser más precisos, una serie de estructuras) que impone barreras entre el individuo y el proceso de producción, los productos de ese proceso y los demás individuos; en última instancia, divide incluso al individuo mismo. Este es el significado básico del concepto de *alienación*: la ruptura de la interconexión natural entre las personas y entre las personas y lo que producen. La alienación se produce debido a que el capitalismo se desarrolla dentro de un sistema de dos clases en el que unos pocos capitalistas poseen los medios de producción, los productos y el tiempo de trabajo de los que trabajan para ellos. En la sociedad capitalista las

personas producen de forma no natural para un pequeño grupo de capitalistas, en lugar de producir para sí mismas. Marx sentía una gran preocupación intelectual por las estructuras del capitalismo y por los efectos opresivos sobre sus actores. Políticamente, se fue orientando hacia la emancipación de las personas de las estructuras represoras del capitalismo.

En realidad, Marx dedicó un tiempo muy escaso a idear cómo sería un estado socialista utópico. Experimentaba mayor preocupación por contribuir a la derrota del capitalismo. Creía que las contradicciones y los conflictos del capitalismo conducirían dialécticamente a su colapso final, pero no pensaba que ese proceso fuera inevitable. Las personas debían actuar en los momentos oportunos y de un modo adecuado para dar vida al socialismo. Los capitalistas tenían una gran cantidad de recursos a su disposición para impedir la llegada del socialismo, pero podían ser derrotados mediante la acción concertada de un proletariado con conciencia de clase. ¿A qué daría lugar la acción del proletariado durante ese proceso? ¿Qué era el socialismo? En lo fundamental, una sociedad en la que, por primera vez, la gente se aproximaría a la imagen ideal de Marx sobre la productividad. Con la ayuda de la tecnología moderna, la gente podría interactuar en armonía con la naturaleza y con las demás personas para crear lo necesario para su supervivencia. Para decirlo de otro modo, en la sociedad socialista las personas no volverían a estar alienadas.

Raíces y naturaleza de las teorías de Max Weber (1864-1920) y Georg Simmel (1858-1918). Aunque Marx y sus seguidores permanecían a finales del siglo xix y principios del xx al margen de la corriente principal de la sociología alemana, ésta puede considerarse en gran medida como un desarrollo en contra de la teoría marxiana. Para algunos, es esa oposición la que explica gran parte de la teoría del mayor gigante de la sociología alemana: Max Weber. Albert Salomon, por ejemplo, afirmó que la teoría weberiana se desarrolló «dentro de un largo e intenso debate con el fantasma de Marx» (1945: 596). Probablemente exageraba, pero la teoría marxiana representó, en muchos sentidos, un papel negativo en la teoría weberiana. En otros, sin embargo, Weber trabajó *dentro* de la teoría marxiana, intentando «redondearla». Existen también otras muchas influencias en la teoría weberiana, aparte de la teoría marxiana (Burger, 1976). De hecho, podemos clarificar las fuentes de la sociología alemana analizando las diferentes visiones de la relación entre Marx y Weber (Antonio y Glassman, 1985; Schroeter, 1985). Debe tenerse en cuenta que Weber apenas estaba familiarizado con la obra de Marx (una parte de la misma no se publicó hasta la muerte de Weber) y que reaccionó más bien contra la obra de los marxistas que contra la del mismo Marx (Antonio, 1985: 29; B. Turner, 1981: 19-20).

Weber tendía a considerar a Marx y a los marxistas de su época como deterministas económicos que ofrecían teorías monocausales de la vida social. Es decir, pensaba que la teoría marxiana explicaba todos los desarrollos históricos a partir de sus fundamentos económicos y que, de acuerdo con ella, todas las estructuras contemporáneas se erguían sobre una base igualmente económica.

Aunque en el caso de Marx eso no es cierto (como veremos en el capítulo 5), sí lo es en el de muchos marxistas posteriores.

Uno de los ejemplos de determinismo económico que más parecía disgustar a Weber era la perspectiva de que las ideas eran simplemente reflejos de los intereses materiales (especialmente económicos), que los intereses materiales determinaban la ideología. Desde este punto de vista, se supone que «Weber puso a Marx de cabeza» (al igual que Marx había dado la vuelta a las ideas de Hegel). En lugar de concentrarse en los factores económicos y en sus efectos sobre las ideas, Weber dedicó mucha más atención a las ideas y a sus efectos sobre la economía. Más que ver las ideas como simples reflejos de los factores económicos, Weber las consideraba como fuerzas auténticamente autónomas, capaces de afectar profundamente al mundo económico. Weber dedicó ciertamente mucha atención a las ideas, en especial a los sistemas religiosos, y le interesó fundamentalmente la influencia de las ideas religiosas en la economía. En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-1905) estudió el protestantismo como sistema de ideas y su influencia en el nacimiento de otro sistema de ideas, el «espíritu del capitalismo» y, en definitiva, en el propio sistema económico capitalista. También estudió otras religiones mundiales, examinando de qué manera su naturaleza podría haber obstaculizado el desarrollo del capitalismo en sus respectivas sociedades. Sobre la base de este tipo de trabajos, algunos estudiosos llegaron a la conclusión de que Weber desarrolló sus ideas en oposición a las de Marx.

Una segunda visión de la relación de Weber con Marx defiende, tal y como se ha mencionado más arriba, que Weber no se opuso a Marx, sino que intentó completar su perspectiva teórica. Desde este punto de vista se supone que Weber trabajó dentro de la tradición marxista, no en oposición a ella. Interpretado así, su trabajo sobre la religión era simplemente un esfuerzo por mostrar que no sólo los factores materiales afectaban a las ideas, sino que las propias ideas afectaban a las estructuras materiales. Esta interpretación de la obra de Weber la sitúa obviamente mucho más cerca de la teoría marxista, si es que no en la misma línea.

Un buen ejemplo de que Weber se había involucrado en un proceso de redondeo de la teoría de Marx lo tenemos en el área de la teoría de la estratificación. En sus trabajos sobre estratificación, Marx se ocupó sobre todo de las *clases* sociales, la dimensión económica de la estratificación. Aunque Weber admitía la importancia de este factor, sostenía que otras dimensiones de la estratificación también eran importantes. Defendió que la noción de estratificación social debía ampliarse hasta incluir la estratificación sobre las bases del prestigio (*status*) y del *poder*. La inclusión de estas otras dimensiones no constituye una refutación de Marx, sino sólo una ampliación de sus ideas.

Las dos visiones bosquejadas más arriba reconocen la importancia de la teoría marxiana para Weber. Hay elementos de verdad en las dos posiciones: en ciertos aspectos Weber trabajaba en oposición a Marx, mientras en otros ampliaba las ideas de Marx. Sin embargo, una tercera perspectiva de esta cuestión

puede caracterizar mejor la relación entre Marx y Weber. Desde este último punto de vista, se considera a Marx simplemente como una de las muchas influencias que experimentó el pensamiento de Weber.

Podemos identificar un buen número de fuentes de la teoría weberiana, entre las que se incluyen historiadores, filósofos, economistas y teóricos de la política alemanes. Entre aquellos que influyeron en Weber destaca por encima de todos el filósofo Immanuel Kant (1724-1804). Pero no debemos pasar por alto la influencia de Frederich Nietzsche (1844-1900) —sobre todo la importancia que éste daba al héroe— en el trabajo de Weber sobre la necesidad de que los individuos hicieran frente al impacto de las burocracias y otras estructuras de la sociedad moderna.

La influencia de Immanuel Kant sobre Weber y, en general, sobre la sociología alemana muestra que el marxismo y la sociología alemana se desarrollaron desde raíces filosóficas diferentes. Como hemos visto, fue Hegel, no Kant, quien constituyó una importante influencia filosófica sobre la teoría marxista. Mientras que la filosofía de Hegel llevó a Marx y a los marxistas a buscar relaciones, conflictos y contradicciones, la filosofía kantiana condujo al menos a algunos sociólogos alemanes a adoptar una perspectiva más estática. Para Kant, el mundo era una mareante confusión de acontecimientos que no podían conocerse directamente. Sólo se podía adquirir conocimiento del mundo a través de procesos del pensamiento que filtraban, seleccionaban y categorizaban aquellos acontecimientos. Kant diferenciaba el contenido del mundo real a partir de las formas mediante las cuales podía ser comprendido. La insistencia en esas formas confería al trabajo de los sociólogos que trabajaban en el seno de la tradición kantiana una perspectiva más estática que la de los marxista de raigambre hegeliana.

La sociología alemana surgió de la compleja interacción entre la teoría marxista y otras corrientes intelectuales. Los exponentes más destacados de la primera sociología alemana fueron Max Weber y Georg Simmel.

Mientras Karl Marx produjo básicamente una teoría del capitalismo, la obra de Weber constituía en lo esencial una teoría del proceso de racionalización (Brubaker, 1984; Kalberg, 1980, 1990). A Weber le interesaba la cuestión general de por qué las instituciones habían evolucionado en el mundo occidental de una forma progresivamente racional, mientras poderosas barreras parecían impedir desarrollos similares en el resto del mundo.

Aunque en su obra Weber utiliza el término racionalidad de muchas y variadas formas, lo que más nos interesa aquí es el proceso relacionado con uno de los cuatro tipos identificados por Kalberg (1980,1990; véase también Brubaker, 1984; Levine, 1981a), la *racionalidad formal*. La racionalidad formal implica, como suele ser el caso en Weber, una preocupación por las elecciones que hacen los actores entre medios y fines. Pero en este supuesto la elección está relacionada con las reglas, las regulaciones y las leyes universalmente aplicadas. Estas, a su vez, se derivan de diversas estructuras de gran envergadura, especialmente de la burocracia y la economía. Weber desarrolló sus teorías

dentro del contexto de un elevado número de estudios históricos comparados sobre Occidente, China, India y muchas otras regiones del mundo. El objetivo de esos estudios era delinear los factores que obstaculizaban o contribuían al desarrollo de la racionalización.

Weber percibía la burocracia (y el proceso histórico de burocratización) como el ejemplo clásico de racionalización. Sin embargo, en la actualidad son tal vez los restaurantes de comida rápida los que mejor ejemplifican la racionalización (Luxemberg, 1985; Ritzer, 1983a en prensa). El restaurante de comida rápida constituye un sistema formalmente racional en el que las personas (tanto trabajadores como consumidores) buscan los medios y los fines más racionales. Las ventanas a través de las que se sirve la comida a los ocupantes de un automóvil, por ejemplo, constituyen un medio racional a través del cual los trabajadores pueden ofrecer y los consumidores obtener comida de un modo rápido y eficiente. La velocidad y la eficiencia son dictados por los restaurantes de comida rápida y por las reglas y regulaciones mediante las que operan.

Weber analizó el proceso de burocratización en un estudio más amplio sobre la institución política. Distinguía entre tres tipos de sistemas de autoridad: tradicional, carismático y racional-legal. Sólo en el mundo moderno occidental se había desarrollado el sistema de autoridad racional-legal, y sólo en este sistema podía encontrarse el desarrollo pleno de la burocracia moderna. El resto del mundo seguía dominado por los sistemas carismático o tradicional, que generalmente impedían el desarrollo de un sistema de autoridad racional-legal y de las burocracias modernas. Dicho en pocas palabras, la autoridad *tradicional* nace de un sistema ancestral de creencias y se ejemplifica en los líderes que llegan al poder debido a que su familia o clan siempre han proporcionado líderes al grupo. La autoridad del líder *carismático* se deriva de sus características o capacidades extraordinarias o, lo que es más probable, de que sus seguidores *creen* que el líder tiene esos rasgos. Aunque estos dos tipos de autoridad tienen importancia histórica, Weber pensaba que todo Occidente, y en última instancia el resto del mundo, tendía hacia sistemas de autoridad *racional-legal*. En este tipo de sistemas la autoridad se deriva de reglas establecidas legal y racionalmente. Así, el presidente de los Estados Unidos deriva, en última instancia, su autoridad de las leyes de la sociedad. La evolución de la autoridad racional-legal y las burocracias que la acompañan constituyen sólo una parte del argumento general de Weber sobre la racionalización del mundo occidental.

Weber también llevó a cabo análisis detallados y sofisticados de la racionalización de fenómenos tales como la religión, el derecho, la ciudad e, incluso, la música. Pero podemos ilustrar el modo de pensar de Weber con otro ejemplo: la racionalización de la institución económica. Este análisis lo encontramos en el estudio más amplio que Weber dedicó a la relación entre religión y capitalismo. En un vasto estudio histórico Weber se afanaba por comprender por qué un sistema económico racional (el capitalismo) se había desarrollado en Occidente y por qué no había surgido en el resto del mundo. Weber otorgaba un papel central a la religión en este proceso. Por un lado, entabló un diálogo con los

marxistas para mostrar que, a diferencia de lo que muchos marxistas de la época creían, la religión no era simplemente un epifenómeno. Había jugado un papel central en el nacimiento del capitalismo en Occidente y en la ausencia de su desarrollo en el resto del mundo. Weber afirmaba que había sido un sistema religioso distintivamente racional (el calvinismo) el que jugó un papel central en el nacimiento del capitalismo en Occidente. Sin embargo, en otras zonas del mundo por él estudiadas, Weber encontró sistemas religiosos más irracionales (por ejemplo, el confucianismo, el taoísmo y el hinduismo), que contribuían a la inhibición del desarrollo de un sistema económico racional. Sin embargo, al final, podemos advertir que estas barreras fueron temporales, ya que los sistemas económicos —y, en efecto, la estructura social en su totalidad— de estas sociedades terminarían finalmente por experimentar el proceso de racionalización.

Hay mucho más que decir sobre la teoría weberiana. Entre otras cosas, su estudio de la racionalización posee un gran detalle histórico y un sinnúmero de ideas teóricas. Además, aunque la racionalización se encuentra en el corazón de la teoría weberiana, no es lo único que encontramos en su teoría. Pero este no es el momento de adentrarnos en el cuerpo de su obra. Regresemos, pues, al desarrollo de la teoría sociológica. La pregunta clave que nos interesa es: ¿por qué la teoría de Weber resultó mucho más atractiva para los teóricos posteriores de la sociología que la marxiana?

Una de las razones reside en el hecho de que las ideas políticas de Weber recibieron mayor aceptación. En lugar de adherirse al radicalismo de Marx, Weber era más bien liberal en algunas cuestiones y un tanto conservador en otras (por ejemplo, en lo que se refiere al papel del estado). Aunque fue un crítico severo de muchos aspectos de la moderna sociedad capitalista y llegó a muchas de las conclusiones críticas de Marx, no propuso soluciones radicales para los problemas. De hecho, creía que las reformas radicales que proponían muchos marxistas y otros socialistas perjudicarían en lugar de beneficiar.

Los teóricos de la sociología posteriores, especialmente los norteamericanos, consideraron que la teoría marxiana atacaba su propia sociedad. En su mayoría conservadores, se esforzaron por encontrar alternativas teóricas al marxismo. Max Weber constituía una opción atractiva. (Durkheim y Wilfredo Pareto también.) A fin de cuentas, la racionalización no sólo afectaba a las sociedades capitalistas, sino también a las socialistas. En efecto, desde el punto de vista de Weber, la racionalización constituía un problema aún más grave para las sociedades socialistas que para las capitalistas.

A favor de Weber se sumaba también la forma de presentación de sus juicios. Pasó gran parte de su vida realizando estudios históricos detallados, por lo que extraía sus conclusiones políticas del contexto de este tipo de investigación. Así, sus opiniones políticas adoptaron una forma muy científica y académica. Aunque Marx también realizó investigación seria y detallada, produjo una gran cantidad de material explícitamente polémico. Incluso sus obras más académicas contienen juicios políticos polémicos. Por ejemplo, en *El capital* (1867),

calificaba a los capitalistas de «vampiros» y «hombres lobo». El estilo más académico de Weber contribuyó a que fuera mucho mejor aceptado por los sociólogos posteriores.

La mayor aceptación de Weber se explica también porque trabajaba en una tradición filosófica que contribuyó igualmente a configurar la obra de los sociólogos posteriores. Es decir, Weber trabajaba dentro de la tradición kantiana, lo que, entre otras cosas, equivalía a pensar en términos de causa-efecto. Este modo de pensar era más aceptable para los sociólogos posteriores, que no estaban familiarizados y se sentían a disgusto con la lógica dialéctica que impulsaba la obra de Marx.

Finalmente, Weber parecía ofrecer un estudio más completo del mundo social que Marx. Mientras se suponía que la mayor preocupación de Marx era la economía, a Weber le interesó una gama más amplia de fenómenos sociales. Los sociólogos posteriores pensaban que esta diversidad de cuestiones les proporcionaba más materia que el aparentemente único centro de atención de Marx.

Weber produjo la mayoría de sus grandes obras a finales del siglo XIX y principios del XX. Al principio de su carrera se identificaba a Weber como historiador preocupado por cuestiones sociológicas, pero a principios del siglo XX su enfoque se hizo cada vez más sociológico. En efecto, se convirtió en el sociólogo más importante de su época en Alemania. En 1910 fundó (con Georg Simmel —a quien analizaremos más adelante— entre otros) la Sociedad Sociológica Alemana. Su casa, en Heidelberg, constituía un centro intelectual no sólo para los sociólogos, sino también para muchos estudiosos de otros campos. Aunque su obra ejerció una profunda influencia en Alemania, influyó quizás más en los Estados Unidos, sobre todo una vez que Talcott Parsons hizo llegar a una amplia audiencia las ideas de Weber (y las de otros teóricos europeos, en particular las de Durkheim). Mientras las ideas de Marx no surtieron un efecto positivo importante en los teóricos de la sociología hasta los años sesenta, Weber ya constituía una figura altamente influyente a finales de los años treinta.

Georg Simmel fue coetáneo de Weber y cofundador de la Sociedad Sociológica Alemana. Como a Marx y a Weber, le dedicamos un capítulo del libro (el octavo); aquí sólo nos ocuparemos de su importancia en el desarrollo histórico de la teoría sociológica.

Simmel fue un teórico de la sociología un tanto atípico (Frisby, 1981; Levine, Carter y Gorman, 1976a, 1976b). Por una parte, ejerció una influencia profunda e inmediata en el desarrollo de la teoría sociológica norteamericana, mientras Marx y Weber fueron ignorados durante varios años. La obra de Simmel contribuyó a dar forma al desarrollo de uno de los primeros centros de la sociología norteamericana —la Escuela de Chicago— y su teoría central: el interaccionismo simbólico. La Escuela de Chicago y el interaccionismo simbólico llegaron a dominar, como veremos, la sociología norteamericana en el decenio de los años veinte y a principios del de los treinta (Bulmer, 1984). Las ideas de Simmel influyeron en esta escuela debido fundamentalmente a que las figuras más destacadas de sus primeros años, Albion Small y Robert Park, se habían expuesto a

la influencia de las teorías formuladas por Simmel en Berlín a finales del siglo XIX. Park había asistido a las clases que Simmel dictó en 1899 y 1900, y Small mantuvo una extensa correspondencia con Simmel durante la década de 1890. Ambos brindaron las ideas de Simmel a los estudiantes y al cuerpo docente de Chicago al traducir parte de su obra y presentarla a una vasta audiencia estadounidense (Frisby, 1984: 29).

Otro aspecto atípico de la obra de Simmel es su «nivel» de análisis, o cuando menos el nivel que le otorgó reconocimiento en Norteamérica. Mientras a Weber y a Marx les preocupaban cuestiones de gran envergadura como la racionalización de la sociedad y la economía capitalista, Simmel adquirió fama debido a su trabajo sobre fenómenos a pequeña escala, especialmente la acción y la interacción individual. En seguida fue reconocido por su análisis, derivado de la filosofía kantiana, de las *formas* de interacción (por ejemplo, el conflicto) y de los *tipos* de interactores (por ejemplo, el extraño). Lo que fundamentalmente vio Simmel fue que la comprensión de la interacción entre la gente era una de las grandes tareas de la sociología. Sin embargo, era imposible estudiar el cuantioso número de interacciones de la vida social sin disponer de algunas herramientas conceptuales. Fue así como nacieron las formas de interacción y los tipos de interactores. Simmel presintió que podía aislar una cantidad limitada de formas de interacción que se daban en un elevado número de escenarios sociales. Con este bagaje, se podrían analizar y comprender los diferentes marcos en los que se desenvuelve la interacción. El desarrollo de un número limitado de tipos de interactores podría asimismo ser útil a la hora de explicar los marcos de la interacción. Este trabajo influyó profundamente en el interaccionismo simbólico, que, como su nombre sugiere, se centra fundamentalmente en la interacción. No deja de ser irónico, sin embargo, que también Simmel se preocupase por las grandes cuestiones sociológicas que obsesionaron a Marx y Weber. No obstante, este aspecto del trabajo de Simmel tuvo menor influencia que su análisis de la interacción, aunque encontramos signos contemporáneos que sugieren un interés creciente por la sociología de Simmel relativa al estudio de las grandes cuestiones.

Lo que hizo a Simmel accesible para los primeros teóricos estadounidenses de la sociología fue, en parte, su estilo en el estudio de la interacción. Aunque escribió densos volúmenes como Weber y Marx, también produjo una serie de ensayos engañosamente simples sobre fenómenos interesantes como el pobre, la prostituta, el miserable y el gastador, y el extraño. La brevedad de estos ensayos y el alto nivel de interés que despertaron esas cuestiones facilitó la difusión de sus ideas. Lamentablemente, los ensayos tuvieron el efecto negativo de obscurecer otras obras de Simmel más voluminosas (por ejemplo, *La filosofía del dinero*, traducida al inglés en 1978), que potencialmente tenía parecida importancia para la sociología. Con todo, la influencia de Simmel sobre la temprana teoría sociológica norteamericana tuvo mucha más importancia que la de Marx y Weber debido, en parte, a sus breves e inteligentes ensayos.

No sería apropiado pasar a otra cuestión sin mencionar algo sobre *La filoso-*

fía del dinero, ya que su traducción al inglés aumentó el atractivo de la obra de Simmel para toda una serie de nuevos teóricos interesados en la cultura y en la sociedad. Aunque la orientación macrosocial es más clara en *La filosofía del dinero*, ésta siempre estuvo presente en la obra de Simmel. Ello se hace patente, por ejemplo, en su famoso trabajo sobre la díada y la tríada. Simmel pensaba que algunos desarrollos sociológicos cruciales se habían producido cuando un grupo formado por dos personas (o díada) se convertía, por la adición de un tercero, en una tríada. Surgen con ello unas posibilidades sociales que no podrían existir en una díada. Por ejemplo, en una tríada uno de los miembros puede convertirse en árbitro o mediador de las diferencias entre los dos restantes. Y lo que es más importante aún, dos de los miembros pueden aliarse y dominar al otro miembro. Esto representa a pequeña escala lo que puede suceder en el caso del surgimiento de grandes estructuras que se separan del individuo y logran dominarle.

SIGMUND FREUD: Reseña biográfica



Sigmund Freud fue otra influyente figura de la ciencia social alemana de finales del siglo XIX y principios del XX. Aunque no era propiamente un sociólogo, no sólo influyó en la obra de muchos sociólogos, sino que sigue siendo importante para éstos (Carveth, 1982).

Sigmund Freud nació en la ciudad austro-húngara de Freiberg el seis de mayo de 1856 (Puner, 1947). En 1859 su familia se trasladó a Viena y en 1873 Freud ingresó en la Facultad de Medicina de la Universidad de Viena. A Freud le interesaba más la ciencia que la medicina y aceptó un puesto de trabajo en un laboratorio de fisiología. Tras terminar su carrera de medicina y abandonar el laboratorio en 1882, trabajó en un hospital y estableció una consulta médica privada especializada en enfermedades nerviosas.

Al principio, Freud utilizó la hipnosis para tratar un tipo de neurosis conocida como *histeria*. Esa técnica la había aprendido en París, en 1885, de Jean Martin Charcot. Más tarde adoptaría una técnica iniciada por un compañero médico vienés llamado Joseph Breuer, en virtud de la cual los síntomas histéricos desaparecían cuando el paciente hablaba largo y tendido sobre las circunstancias en las que aparecieron por primera vez los síntomas. En 1895 Freud publicó un libro con Breuer que contenía una serie de implicaciones revolucionarias: que las causas de neurosis como la histeria eran psicológicas (y no fisioló-

Esta cuestión está en la base de *La filosofía del dinero*. Una de las mayores preocupaciones de Simmel era el surgimiento en el mundo moderno de una economía monetaria que se separaba del individuo y lo dominaba. Esta cuestión, a su vez, constituye parte de un tema más general y ubicuo en la obra de Simmel: la dominación de la cultura como un todo sobre el individuo. Tal y como Simmel lo veía, en el mundo moderno la cultura y el conjunto total de sus diversos componentes (incluida la economía monetaria) se expandía y, a medida que lo hacía, la importancia del individuo decrecía. Así, por ejemplo, cuanto mayor y más sofisticada se hacía la tecnología industrial asociada a la economía moderna, menos importantes se volvían las capacidades y aptitudes del trabajador individual. Al final, el trabajador se enfrenta a una maquinaria industrial sobre la que apenas puede ejercer control. En términos más generales, Simmel creía que en el mundo moderno la expansión de la cultura llevaba a una creciente insignificancia del individuo.

gicas, como se había mantenido hasta entonces) y que la terapia consistía en hablar sobre las causas originales. Así nació el campo práctico y teórico del *psicoanálisis*. Freud comenzó a separarse de Breuer cuando entrevió la existencia de factores sexuales o, más generalmente, de la *libido*, en el origen de las neurosis. Durante los años siguientes Freud redefinió sus técnicas terapéuticas y escribió mucho sobre sus nuevas ideas.

En 1902, Freud comenzó a congregar a su alrededor algunos discípulos que se reunían en su casa todas las semanas. Hacia 1903 y 1904, otros (como Carl Jung) comenzaron a usar las ideas de Freud en sus prácticas psiquiátricas. En 1908 se celebró el primer Congreso Psicoanalítico, y al año siguiente comenzó a editarse una revista para difundir los conocimientos psicoanalíticos. Inmediatamente después de su creación, el psicoanálisis comenzó a experimentar divisiones a medida que Freud rompía con personas como Jung, que empezaron a desarrollar sus propias ideas y a fundar sus propios grupos. La Primera Guerra Mundial aminoró el desarrollo del psicoanálisis, pero durante la década de los años veinte se expandió y desarrolló a gran velocidad. Con el auge del nazismo el centro del psicoanálisis se trasladó a los Estados Unidos, donde aún sigue estando en la actualidad. Pero Freud se quedó en Viena hasta la llegada de los nazis en 1938, a pesar de ser judío y de que los nazis habían quemado sus libros ya en 1933. Sólo tras el pago de un rescate y la intervención del presidente Roosevelt, se le permitió a Sigmund Freud salir de Viena el cuatro de junio de 1938. Freud padecía cáncer del maxilar inferior desde 1923 y murió de esta enfermedad en Londres el 23 de septiembre de 1939.

Aunque los sociólogos se han sentido cada vez más cerca de las amplias implicaciones de la obra de Simmel, sus primeras influencias las ejercieron los estudios de fenómenos sociales a pequeña escala como las formas de interacción y los tipos de interactores.

Los orígenes de la sociología británica

Hemos examinado ya el desarrollo de la sociología en Francia (Comte y Durkheim) y Alemania (Max Weber y Simmel). Ahora pasaremos a analizar el desarrollo paralelo en Inglaterra. Como veremos, las ideas continentales influyeron en la primera sociología británica, pero aún más importantes fueron las influencias autóctonas.

Economía política, ameliorism y evolución social. Philip Abrams (1968) mantenía que la sociología británica tomó forma en el siglo XIX a partir de tres fuentes que entran con frecuencia en conflicto: la economía política, el *ameliorism* y la evolución social[6]. Así, cuando se fundó la Sociedad de Sociología de Londres en 1903, existían marcadas diferencias respecto de la definición del término *sociología*. Sin embargo, había pocos que dudaran de la idea de que la sociología fuera una ciencia. Estas diferentes perspectivas brindaron a la sociología británica su carácter distintivo, por lo que analizaremos brevemente cada una de ellas.

Ya hemos tocado el tema de la *economía política*, una teoría de la sociedad industrial y capitalista analizada en parte de la obra de Adam Smith (1723-1790)[7]. Como hemos tenido la ocasión de ver, la economía política ejerció una profunda influencia en Karl Marx. Marx estudió en profundidad la economía política y la criticó. Pero no fue esa la dirección que tomaron los economistas y sociólogos británicos. Tendían a aceptar la idea de Smith de que existía una «mano invisible» que modelaba el mercado de trabajo y bienes. El mercado era considerado como una realidad independiente que se situaba por encima de los individuos y controlaba su conducta. Los sociólogos británicos, como los economistas políticos, aunque a diferencia de Marx, pensaban que el mercado era una fuerza positiva, una fuente de orden, armonía e integración para la sociedad. Como contemplaban el mercado, y más generalmente la sociedad, con buenos ojos, la tarea de los sociólogos no consistía en criticar la sociedad, sino simplemente en reunir los datos sobre las leyes que la regían. Su meta era proporcionar al gobierno los hechos que necesitaba para comprender cómo operaba el sistema y dirigir su funcionamiento sabiamente.

---

[6] Para desarrollos más recientes de la sociología británica véase Abrams *et al.* (1981).

[7] Generalmente, a Smith se le considera una de las principales figuras de la Ilustración Escocesa (Chitnis, 1976) y de los Moralistas Escoceses (Schneider, 1967: xi), quienes se esforzaron por establecer los fundamentos de la sociología.

Se hizo hincapié en los hechos, pero ¿de qué hechos se trataba? Mientras Marx, Weber, Durkheim y Comte estudiaron las estructuras de la sociedad para explicitar sus hechos básicos, los pensadores británicos tendían a estudiar a los individuos que constituían esas estructuras. Para estudiar estructuras de gran magnitud, tendían a recoger datos individuales y a combinarlos con el fin de obtener una descripción colectiva. A mediados de la década de 1800 los estadísticos dominaban la ciencia social británica, y la principal tarea de la sociología era este tipo de recolección de datos. El objetivo consistía en la acumulación de hechos «puros» sin teorizar o filosofar. Como señala Kent (1981: 187), estos sociólogos empíricos se desentendieron de las preocupaciones de los teóricos sociales. En lugar de teorizar, el «análisis se centraba en el esfuerzo por producir indicadores más exactos, mejores métodos de clasificación y recolección de datos, el perfeccionamiento de las tablas de vida, el logro de mayores niveles de comparabilidad entre cuerpos discretos de datos, y otras cuestiones similares» (Abrams, 1968: 18).

Casi a su pesar, estos sociólogos orientados hacia la estadística llegaron a encontrar ciertas limitaciones en su enfoque. Unos pocos comenzaron a sentir la necesidad de un mayor esfuerzo de teorización. Para ellos, un problema como el de la pobreza apuntaba hacia los fallos del sistema de mercado y del conjunto de la sociedad. Pero la mayoría, como se había centrado en el individuo, no se cuestionó el sistema como un todo; se dedicó a realizar estudios de campo más detallados y a desarrollar técnicas más complicadas y exactas. La fuente del problema residía desde su punto de vista en la utilización de métodos inadecuados de investigación, *no* en el conjunto del sistema. Como Philip Abrams escribió, «Al centrarse insistentemente en la distribución de las circunstancias individuales, los estadísticos no consiguieron percibir la pobreza como un producto de la estructura social... No alcanzaron, y probablemente les habría sido imposible alcanzar, el concepto de victimización estructural» (1968: 27). Además de sus compromisos teóricos y metodológicos en el estudio de los individuos, los estadísticos trabajaron demasiado próximos a los políticos como para llegar a la conclusión de que el conjunto del sistema económico y político era el problema.

Relacionada con la economía política, aunque separada de ella, encontramos la segunda característica definitoria de la sociología británica; el *meliorism* o deseo de solucionar los problemas sociales mediante la reforma de los individuos. Aunque los estudiosos británicos comenzaron a reconocer la existencia de problemas en la sociedad (por ejemplo, la pobreza), aún creían en esa sociedad y deseaban preservarla. Querían prever la violencia y la revolución, y reformar el sistema sin alterar su esencia. Sobre todo, deseaban evitar la llegada de una sociedad socialista. Así, al igual que la sociología francesa y que algunas ramas de la sociología alemana, la sociología británica tenía una orientación básicamente conservadora.

Puesto que los sociólogos británicos no podían, ni querían, identificar la fuente de problemas tales como la pobreza con la sociedad como un todo, la encontraron en los individuos mismos. Ello constituía una forma temprana de

lo que más tarde William Ryan (1971) llamó «echar la culpa a la víctima». Se dedicó no poca atención a una larga serie de problemas individuales: «ignorancia, pobreza espiritual, impureza, falta de higiene, mendicidad e inmoderación, sobre todo inmoderación» (Abrams, 1968: 39). En efecto, existía la tendencia a pensar que los males sociales se debían a una única causa y la más sugerente de todas era el alcoholismo. Lo que convertía al alcoholismo en una causa perfecta para el *ameliorism* era que se trataba de una patología individual, no social: los partidarios del *ameliorism* carecían de una teoría de la estructura social, una teoría sobre las causas sociales de esos problemas individuales.

Pero una percepción más profunda de la estructura social se ocultaba bajo la superficie de la sociología británica, apareciendo a finales del siglo XIX con el nacimiento del interés por la *evolución social*. La obra de Auguste Comte —parte de la cual había sido traducida al inglés en la década de 1850— influyó de modo significativo. Aunque la obra de Comte no suscitó un interés inmediato, durante el último cuarto del siglo algunos pensadores se sintieron atraídos por su preocupación por las grandes estructuras de la sociedad, su orientación científica (positivista), su tendencia a la comparación y su teoría evolucionista. Con todo, algunos pensadores británicos se reafirmaron en su propia concepción del mundo por oposición a algunos de los excesos de la teoría comtiana (por ejemplo, la tendencia a elevar la sociología a la altura de la religión).

Desde el punto de vista de Abrams, la importancia real de Comte consistía en que proporcionó una de las bases sobre la que podía erigirse la oposición contra el «espíritu opresivo de Herbert Spencer» (Abrams, 1968: 58). Tanto en sentido positivo como negativo, Spencer fue una figura dominante de la teoría sociológica británica, especialmente de la teoría de la evolución.

Herbert Spencer (1820-1903). Para comprender las ideas de Spencer (véase el capítulo cuarto) resulta útil compararlas y contrastarlas con la teoría comtiana. A Spencer se le suele estudiar junto a Comte debido a la influencia que ambos ejercieron en el desarrollo de la teoría sociológica, pero existen importantes diferencias entre ambos. Por ejemplo, es menos fácil calificar a Spencer de conservador que a Comte. De hecho, Spencer fue en su juventud políticamente liberal y durante toda su vida mantuvo algunas posiciones liberales. Sin embargo, también es cierto que con los años Spencer se hizo más conservador y que, como en el caso de Comte, su influencia básica era conservadora.

Una de sus posturas liberales, que coexistió no sin dificultad con su conservadurismo, era su aceptación de la doctrina del *laissez-faire*: pensaba que el estado no debía intervenir en los asuntos individuales, excepto en el caso de la muy pasiva función de la protección de las personas. Esto significaba que Spencer, a diferencia de Comte, no sentía interés por las reformas sociales; su deseo era que la vida social se desarrollara libre de todo control externo.

Esta diferencia hace que Spencer sea considerado un *darwinista social* (G. Jones, 1980). Como tal, sostenía la idea evolucionista de que el mundo mejoraba progresivamente. Por lo tanto, se le podía dejar que marchase por sí solo; una

interferencia externa sólo podía empeorar la situación. Spencer adoptó la idea de que las instituciones sociales, como las plantas y los animales, se adaptaban progresiva y positivamente a su entorno social. También aceptaba la creencia darwiniana de que el proceso de la selección natural de la «supervivencia del más apto» también se producía en el mundo social. (Es interesante saber que fue Spencer quien acuñó esta frase varios años antes de la aparición de la obra de Darwin sobre la selección natural). Es decir, libres de una intervención externa, las personas «aptas» podrían sobrevivir y multiplicarse mientras que los «no aptos» tenderían a extinguirse. Otra diferencia es que Spencer hacía hincapié en el individuo mientras Comte se centraba en unidades mayores como la familia.

Aunque existen importantes diferencias entre Comte y Spencer, las orientaciones que compartían o, al menos, la similar manera en que fueron interpretadas, demostraron siempre ser más importantes que sus diferencias para el desarrollo de la teoría sociológica.

Comte y Spencer compartían con Durkheim y otros el compromiso con una ciencia de la sociología, una perspectiva harto atractiva para los primeros teóricos. Otra influencia de la obra de Spencer, compartida tanto por Comte como por Durkheim, era su tendencia a pensar la sociedad como un *organismo*: Spencer se inspiró en la biología para dar forma a su perspectiva y a sus conceptos. Le interesaba la estructura general de la sociedad, la interrelación entre las *partes* de la sociedad, y las *funciones* que cada parte cumplía para las demás y para el sistema en su conjunto.

Y lo que es más importante, Spencer y Comte compartían una concepción evolucionista del desarrollo histórico, a pesar de que Spencer criticara la teoría de la evolución de Comte aduciendo varias razones. Rechazaba, específicamente, la ley de los tres estadios de Comte. Pensaba que Comte se había conformado con analizar la evolución en el reino de las ideas, en términos de su desarrollo intelectual. Spencer, sin embargo, se esforzó por desarrollar una teoría de la evolución del mundo real y material.

Aunque se reconoce a Spencer como un teórico de la evolución, su teoría es altamente compleja, adopta variadas formas, y a menudo es poco clara y ambigua (Haines, 1988; Perrin, 1976). No obstante, es posible identificar al menos dos grandes perspectivas de la evolución en la obra de Spencer.

La primera de estas teorías hace referencia principalmente al *tamaño* creciente de la sociedad. La sociedad crece debido tanto a la multiplicación de los individuos como a la unión de los grupos (composición). El aumento del tamaño de la sociedad supone el crecimiento de las estructuras sociales y su mayor diferenciación, así como también el aumento de la diferenciación entre las funciones que realizan. Además del aumento del tamaño, las sociedades evolucionan a través de la composición, es decir mediante la unificación de más y más grupos adyacentes. Así, Spencer habla de un movimiento evolucionista desde las sociedades más simples a las compuestas, las doblemente compuestas, y las triplemente compuestas.

Spencer también nos ofrece una teoría de la evolución desde las sociedades

militares a las sociedades *industriales*. Las sociedades militares, más antiguas, se caracterizaban por estar estructuradas para afrontar un estado de guerra ofensivo y defensivo. Aunque Spencer contemplaba con ojos críticos el estado de guerra, pensaba que, en un primer estadio, era funcional para mantener unidas las sociedades (a través, por ejemplo, de la conquista militar) y crear los grandes agregados de personas que requería el desarrollo de la sociedad industrial. Sin embargo, con el nacimiento de la sociedad industrial, ese estado de guerra deja de ser funcional e impide el avance del proceso de evolución. La sociedad industrial se basa en la amistad, el altruismo, la especialización, en el reconocimiento de los logros de las personas y no de sus características innatas, y en la cooperación voluntaria entre individuos altamente disciplinados. Esta sociedad se mantiene unida mediante relaciones contractuales voluntarias y, lo que resulta más importante aún, mediante una fuerte moral común. El papel del gobierno se limita a lo que las personas no deben hacer. Obviamente, las modernas sociedades industriales tienen menos propensión a la guerra que sus predecesoras militares. Aunque Spencer afirma que existe una evolución general en la dirección que llevan las sociedades industriales, también reconoce que es posible que haya regresiones periódicas hacia el estado de guerra y las sociedades más militares.

En sus escritos sobre ética y política Spencer nos ofrece otras ideas sobre la evolución de la sociedad. Por una parte, considera que la sociedad progresa hacia un estado moral ideal o perfecto. Por otra, manifiesta que las sociedades más aptas sobrevivirán mientras se dejará morir a las sociedades no aptas. El resultado de este proceso es un aumento progresivo de la adaptación al mundo en su conjunto.

Así, Spencer ofreció un conjunto rico y variado de ideas sobre la evolución social. Como veremos, al principio sus ideas disfrutaron de un gran éxito, más tarde fueron rechazadas durante años, y recientemente han vuelto a ser aceptadas con el nacimiento de las nuevas teorías sociológicas de la evolución (Buttel, 1990).

La reacción contra Spencer en Gran Bretaña. A pesar de su énfasis en el individuo, Spencer fue más famoso por su gran teoría de la evolución social. Con ella se enfrentaba a la sociología que le había precedido en Gran Bretaña.

Sin embargo, la reacción contra Spencer se basaba más en la amenaza
teaba su idea de la supervivencia del más apto a un *ameliorism* caro a
ría de los primeros sociólogos británicos. Aunque más tarde Spenc
algunas de sus ideas más ofensivas, se reafirmó en su filosofía de la su
cia del más apto y se mantuvo en contra de la intervención del gob
reforma social. Así se expresaba:

> Promover la haraganería a expensas del bien constituye una crueldad ex
> pone un fomento deliberado de la miseria para las futuras generacion
> mayor azote para la posteridad que legarles una población cada vez ma

béciles, ociosos y criminales... La naturaleza se esfuerza enormemente por hacerles desaparecer, por limpiar de ellos el mundo, y por dejar espacio para los mejores... Si no son suficientemente capaces de vivir, mueren, y es mejor que así sea.
(Spencer, citado en Abrams, 1968: 74)

Estos sentimientos se oponían claramente a la orientación del *ameliorism* de los sociólogos-reformadores británicos.

Figuras clave de la sociología italiana

Podemos terminar este esbozo de la temprana y fundamentalmente conservadora teoría sociológica europea con una breve mención de dos sociólogos italianos, Wilfredo Pareto (1848-1923) y Gaetano Mosca (1858-1941). Estos dos sociólogos fueron influyentes en su época, aunque es mínima su relevancia contemporánea. Hoy en día pocas personas leen a Mosca. Se produjo un breve brote de interés por la obra de Pareto (1935) durante la década de los treinta, cuando el principal teórico estadounidense, Talcott Parsons, dedicó la misma atención a Pareto que a Weber y Durkheim. Sin embargo, durante estos últimos años y a excepción de algunos de sus grandes conceptos, la importancia y relevancia de Pareto ha disminuido.

Zeitlin arguye que Pareto desarrolló sus «grandes ideas como una refutación de Marx» (1981: 171). De hecho, Pareto rechazaba no sólo a Marx, sino también a una gran parte de la filosofía de la Ilustración. Por ejemplo, mientras los filósofos de la Ilustración hacían hincapié en la racionalidad, Pareto subrayaba el papel de factores no racionales como los instintos humanos. Este énfasis estaba ligado a su rechazo de la teoría marxista. Es decir, como los factores instintivos y no racionales eran tan importantes y tan inalterables, no era realista esperar que se pudiesen introducir cambios sociales drásticos mediante una revolución económica.

Pareto también desarrolló una teoría del cambio social en agudo contraste con la teoría marxiana. Mientras la teoría de Marx se centraba en el papel de las masas, Pareto proponía una teoría elitista del cambio social que mantenía que la sociedad estaba inevitablemente dominada por una pequeña elite de egoístas ilustrados. Es esa élite quien dirige a unas masas dominadas por fuerzas no racionales. Como carecen de capacidades racionales, las masas no pueden llegar a constituir en el sistema de Pareto una fuerza revolucionaria. El cambio social se produce cuando la élite comienza a degenerar y es sustituida por una nueva élite procedente de otra élite no gobernante o de los elementos sobresalientes de las masas. Ya instalada la nueva élite en el poder, el proceso comienza de nuevo. Así, nos encontramos con una teoría cíclica del cambio social en lugar de las teorías lineales de Marx, Comte, Spencer y otros. Además, la teoría del cambio de Pareto ignora la condición de las masas. Las élites llegan y se van, pero el grueso de la masa permanece inalterable.

Esta teoría no constituye, sin embargo, la contribución de mayor trascen-

dencia que Pareto hizo a la sociología. Lo que más ha perdurado es su concepción científica de la sociología y del mundo social: «Mi deseo es construir un sistema de sociología siguiendo el modelo de la mecánica celestial [la astronomía], la física y la química» (citado en Hook, 1965: 57). En resumen, Pareto contemplaba la sociedad como un sistema en equilibrio, un conjunto constituido por partes interdependientes. La concepción sistémica que Pareto tenía de la sociedad era la razón por la que Parsons le dedicó tanta atención a su obra de 1937, *La estructura de la acción social*, a la vez que constituyó la influencia más importante de Pareto sobre el pensamiento de Parsons. Entremezclada con otras ideas similares de los defensores de la imagen orgánica de la sociedad (Comte, Durkheim y Spencer, por ejemplo), la teoría de Pareto jugó un papel central en el desarrollo de la teoría de Parsons y, en términos más generales, en el funcionalismo estructural.

Aunque pocos sociólogos leen actualmente la obra de Pareto (una excepción es Powers, 1986), prácticamente nadie lee la de Mosca. Pero su obra también puede contemplarse como un rechazo de la Ilustración y el Marxismo. Lo que más nos importa es que Mosca, como Pareto, ofreció una teoría elitista del cambio social que se opone a la perspectiva marxista.

Desarrollos del marxismo europeo a la vuelta del siglo

Mientras muchos sociólogos del siglo diecinueve desarrollaban sus teorías en oposición a Marx, se producía un esfuerzo simultáneo de varios marxistas por clarificar y ampliar la teoría marxiana. Entre aproximadamente 1875 y 1925, se produjo muy escaso contacto entre marxismo y sociología. (Weber constituye una excepción). Las dos escuelas de pensamiento se desarrollaron paralelamente con escaso o ningún intercambio entre ellas.

Tras la muerte de Marx, la teoría marxista estuvo inicialmente dominada por quienes entreveían en su teoría un determinismo económico y científico. Wallerstein denomina esta etapa la época del «marxismo ortodoxo» (1986: 1301). Friedrich Engels, benefactor y colaborador de Marx, le sobrevivió y puede ser considerado el primer exponente de esta perspectiva. En lo fundamental, la idea era que la teoría científica de Marx revelaba las leyes económicas que regían el mundo capitalista. Estas leyes apuntaban hacia el colapso inevitable del sistema capitalista. Los primeros pensadores marxistas, como Karl Kautsky, se afanaron por comprender mejor cómo operaban esas leyes. Sin embargo, semejante perspectiva planteaba varios problemas. Parecía excluir la acción política, piedra angular de la postura de Marx. Es decir, parecía no requerir la actuación de los individuos y, especialmente, de los trabajadores. Así, el sistema se desmoronaría inevitablemente y todo lo que había que hacer era sentarse y esperar su desaparición. En el nivel teórico, el marxismo determinista parecía excluir la relación dialéctica entre los individuos y las grandes estructuras sociales.

Estos problemas produjeron una reacción entre los teóricos marxistas y condujeron al desarrollo del «marxismo hegeliano» a principios del decenio de

1900. Los marxistas hegelianos se negaron a reducir el marxismo a una teoría científica que ignoraba el pensamiento y la acción del individuo. Se les llamó *marxistas hegelianos* porque se esforzaron por combinar el interés de Hegel por la conciencia (que algunos, como el autor de este libro, creen que Marx compartía) con el interés de los deterministas por las estructuras económicas de la sociedad. La importancia de los teóricos hegelianos se debió tanto a razones teóricas como prácticas. En el nivel teórico reafirmaron la importancia del individuo, de la conciencia y de la relación entre el pensamiento y la acción. En el práctico, subrayaron la importancia de la acción individual para provocar la revolución social.

El principal exponente de este punto de vista fue George Lukács (Fischer, 1984). De acuerdo con Martin Jay, Lukács fue «el padre fundador del marxismo occidental», y el autor de *Historia y conciencia de clase*, «reconocida generalmente como la carta fundacional del marxismo hegeliano» (1984: 84). Lukács comenzó a principios del siglo a integrar marxismo y sociología (en particular, las teorías de Weber y Simmel). Esta integración se aceleró inmediatamente con el desarrollo de la teoría crítica durante los años veinte y treinta.

RESUMEN

Este capítulo esboza la historia temprana de la teoría sociológica en dos apartados. El primero y más breve analiza las diversas fuerzas sociales implicadas en el desarrollo de la teoría sociológica. Aunque estas influencias fueron numerosas, nos centramos en cómo la revolución política, la Revolución Industrial, el nacimiento del capitalismo y del socialismo, la urbanización, el cambio religioso y el crecimiento de la ciencia afectaron a la teoría sociológica. Empezamos por Francia y por el papel que jugó la Ilustración, recalcando la reacción conservadora y romántica que produjo. La teoría sociológica francesa se desarrolló a partir de esa oposición. En este contexto examinamos las principales figuras de los primeros años de la sociología francesa: Claude Henri Saint-Simon, Auguste Comte y Emile Durkheim.

Luego dedicamos nuestra atención a Alemania y el papel que jugó Karl Marx en el desarrollo de la sociología en ese país. Analizamos el desarrollo paralelo de la teoría de Marx y la teoría sociológica y los modos en que la teoría marxista influyó en la sociología, tanto positiva como negativamente. Comenzamos con las raíces de la teoría marxiana en el hegelianismo, el materialismo y la economía política. Brevemente tocamos el tema de la teoría de Marx. El análisis se centra después en las raíces de la sociología alemana. Examinamos la obra de Max Weber con el fin de mostrar las diversas fuentes de la sociología alemana. También se analizan algunas de las razones por las que la teoría de Max Weber fue más aceptada por los sociólogos posteriores que las ideas de Marx. Este apartado termina con un breve análisis de la obra de Georg Simmel.

Pasamos después a analizar el desarrollo de la teoría sociológica en Gran

Bretaña. Las principales fuentes de la sociología británica fueron la economía política, el *ameliorism* y la evolución social. En este contexto estudiamos brevemente la obra de Herbert Spencer, así como parte de la controversia que suscitó.

Este capítulo termina con un breve análisis de la teoría sociológica italiana, especialmente de la obra de Wilfredo Pareto y los desarrollos en la teoría marxista europea a la vuelta del siglo, principalmente el determinismo económico y el marxismo hegeliano.

Así concluye nuestro esbozo de la historia temprana de la teoría sociológica. En este capítulo hemos analizado en un contexto histórico la obra de seis teóricos —Comte, Spencer, Marx, Durkheim, Weber y Simmel— a los que más tarde dedicaremos todo un capítulo. También nos referiremos a estos teóricos en el próximo capítulo, cuando hablemos de su influencia en la teoría sociológica posterior. El capítulo segundo incluirá un breve análisis, dentro del contexto histórico de los desarrollos más recientes, de la obra de los otros tres teóricos que aquí definimos como pensadores clásicos y que serán analizados en profundidad en el libro: Mead, Schutz y Parsons.

CAPITULO 2

ESBOZO HISTORICO DE LA TEORIA SOCIOLOGICA: AÑOS POSTERIORES

En el capítulo primero hemos analizado el desarrollo de la teoría sociológica en la Europa del siglo diecinueve. En este capítulo nos centraremos en desarrollos que se produjeron en los siglos diecinueve y veinte, con especial atención a las tendencias que se dieron en los Estados Unidos. La Figura 2.1 muestra las influencias intelectuales importantes que se ejercieron sobre estos desarrollos, así como los grandes teóricos y las grandes teorías.

LA PRIMERA TEORIA SOCIOLOGICA ESTADOUNIDENSE

Resulta difícil dar una fecha exacta de la fundación de la sociología en los Estados Unidos. Ya en 1858 se impartió en Oberlin un curso sobre problemas sociales; en 1873 George Fitzhugh empleó el término *sociología* acuñado por Comte. Durante la década de 1880 comenzaron a impartirse cursos que llevaban el nombre específico de «sociología», y el primer departamento que llevaba en su denominación el término *sociología* se fundó en la Universidad de Kansas en 1889. En 1892 Albion Small se trasladó a la Universidad de Chicago y estableció el primer centro importante de la sociología estadounidense, y de teoría sociológica en particular (Matthews, 1977).

La orientación política de la primera sociología estadounidense

Un importante estudio sobre la orientación política de la primera teoría sociológica estadounidense (Schwendinger y Schwendinger, 1974) constata que los primeros sociólogos estadounidenses deben definirse políticamente como liberales y no como conservadores, caracterización esta última más correcta de la mayoría de los primeros teóricos europeos. El liberalismo característico de la primera sociología estadounidense se define por dos rasgos fundamentales. Primero, operaba con la creencia en la libertad y el bienestar del individuo. Así, se percibe una mayor influencia de la orientación de Spencer que de la postura más colectiva de Comte. Segundo, muchos sociólogos asociados a esta orientación adoptaron una idea evolucionista del progreso social (W. Fine, 1979). Sin embargo, no se pusieron de acuerdo en el modo en que se podría conseguir este progreso. Algunos pensaban que el gobierno debía tomar medidas para contribuir a la reforma social, mientras otros suscribían la doctrina del *laissez-faire* aduciendo que se debía dejar que los diversos componentes de la sociedad resolvieran sus propios problemas.

Llevado al límite, el liberalismo se aproxima bastante al conservadurismo. La creencia en el progreso social —en la reforma o en la doctrina del *laissez-faire*— y la creencia en la importancia del individuo llevaron a posturas de apoyo al conjunto del sistema. La creencia fundamental es que el sistema social funciona o puede reformarse para que funcione. Encontramos escasa crítica del sistema en su conjunto. En el caso de los Estados Unidos, ello significa que

apenas se cuestiona el capitalismo. En lugar de la inminente lucha de clases, los primeros sociólogos preveían un futuro gobernado por la armonía y la cooperación entre las clases. En última instancia, ello significa que la primera teoría sociológica estadounidense contribuyó a la racionalización de la explotación, el imperialismo nacional e internacional y la desigualdad social (Schwendinger y Schwendinger, 1974). Al fin y al cabo, el liberalismo político de los primeros sociólogos tuvo implicaciones muy conservadoras.

Cambio social, corrientes intelectuales y primera sociología estadounidense

Roscoe Hinkle (1980) y Ellsworth Fuhrman (1980) subrayan en sus estudios sobre la fundación de la teoría sociológica estadounidense diversos contextos básicos de los que surgió esa teoría. De crucial importancia fueron los cambios sociales que se produjeron en la sociedad estadounidense tras la Guerra Civil (Bramson, 1961). En el primer capítulo analizamos una serie de factores implicados en el desarrollo de la teoría sociológica europea; varios de estos factores (como la industrialización y la urbanización) estuvieron también profundamente implicados en el desarrollo de la teoría en Estados Unidos. Para Fuhrman, los primeros sociólogos estadounidenses pensaban que la industrialización tenía aspectos positivos, pero también eran plenamente conscientes de sus peligros. Aunque estos primeros sociólogos se sintieron atraídos por las ideas sobre los peligros de la industrialización que generaban el movimiento obrero y los grupos socialistas, no eran partidarios de cambiar radicalmente la sociedad.

Arthur Widich y Stanford Lyman (1985) han defendido recientemente la profunda influencia que ejerció el cristianismo, especialmente el protestantismo, en la aparición de la sociología en los Estados Unidos. Desde su punto de vista, los sociólogos estadounidenses conservaban la preocupación protestante por salvar el mundo, y simplemente substituyeron un lenguaje (la religión) por otro (la ciencia). Afirman estos autores que «Desde 1854, cuando aparecieron los primeros escritos de sociología en los Estados Unidos, hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial, la sociología ha representado una respuesta moral e intelectual a los problemas de la vida y el pensamiento, de las instituciones y los credos de los estadounidenses» (Vidich y Lyman, 1985: 1). Los sociólogos se esforzaban por definir, estudiar e intentar resolver estos problemas sociales. Mientras que el sacerdote trabajaba dentro de la religión para intentar mejorar al conjunto de las personas y a la misma religión, el sociólogo realizaba la misma tarea dentro de la sociedad. Dadas sus raíces y sus paralelismos religiosos, la inmensa mayoría de los sociólogos no desafiaron la legitimidad básica de la sociedad.

Otro factor importante en la fundación de la sociología estadounidense analizado por Hinkle y Fuhrman se deriva de la emergencia simultánea de las profesiones académicas (entre ellas la sociología) y del sistema universitario mo-

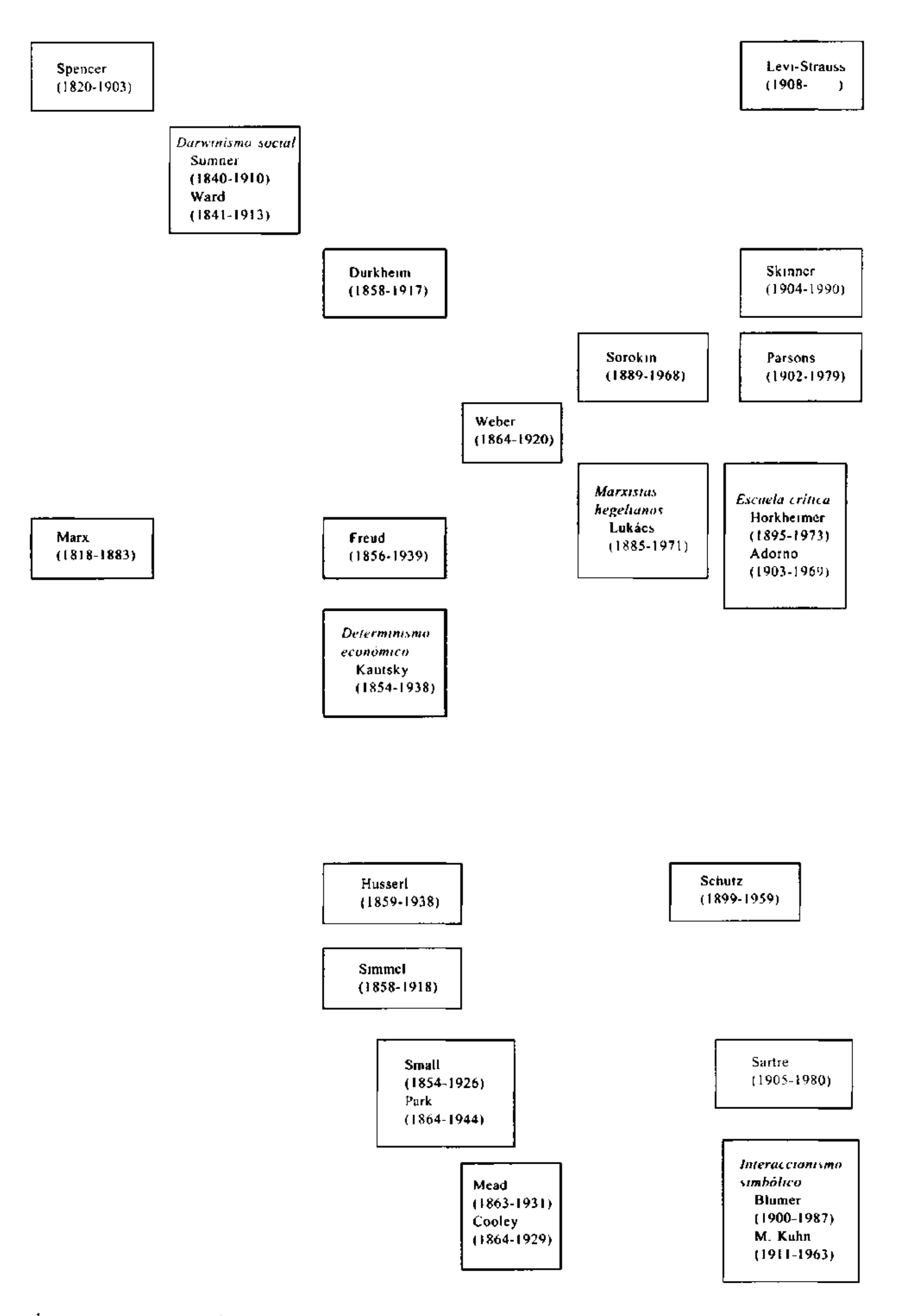
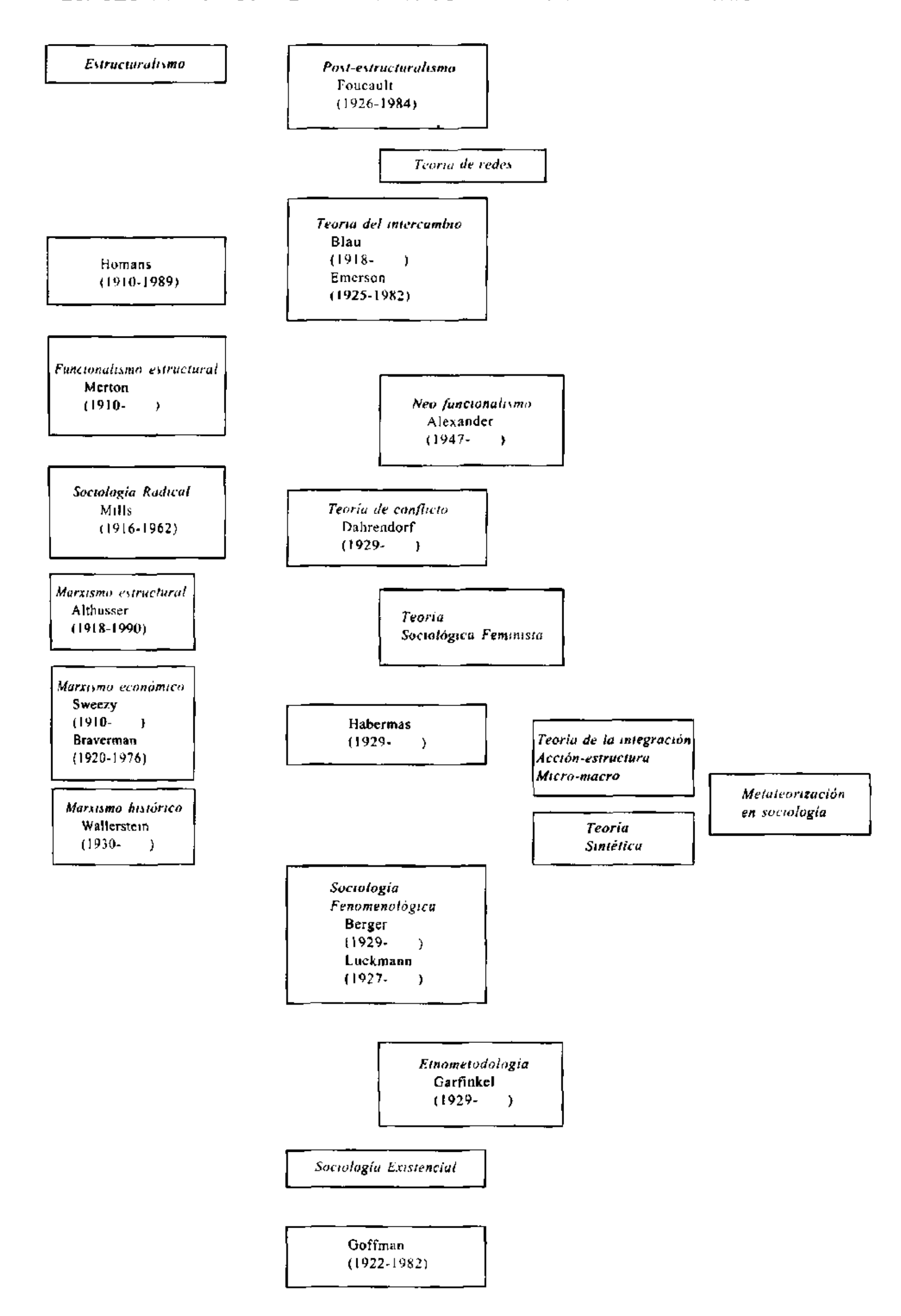


Figura 2.1. Teoría sociológica: años posteriores.


Estructuralismo
Post-estructuralismo
Foucault
(1926-1984)
Teoría de redes
Homans
(1910-1989)
Teoría del intercambio
Blau
(1918-)
Emerson
(1925-1982)
Funcionalismo estructural
Merton
(1910-)
Neo funcionalismo
Alexander
(1947-)
Sociología Radical
Mills
(1916-1962)
Teoría de conflicto
Dahrendorf
(1929-)
Marxismo estructural
Althusser
(1918-1990)
Teoría
Sociológica Feminista
Marxismo económico
Sweezy
(1910-)
Braverman
(1920-1976)
Habermas
(1929-)
Teoría de la integración
Acción-estructura
Micro-macro
Metateorización
en sociología
Marxismo histórico
Wallerstein
(1930-)
Teoría
Sintética
Sociología
Fenomenológica
Berger
(1929-)
Luckmann
(1927-)
Etnometodología
Garfinkel
(1929-)
Sociología Existencial
Goffman
(1922-1982)

derno en los Estados Unidos de finales del decenio de 1800. En Europa el sistema universitario se había establecido bastante antes del nacimiento de la sociología. Mientras la sociología encontró dificultades para establecerse en Europa, en los Estados Unidos le resultó más fácil debido a su nuevo y más fluido sistema universitario.

Otro de los factores se refiere, por último, a la influencia de una teoría europea bien establecida en la teoría sociológica estadounidense. En muy buena medida, fueron los teóricos europeos los creadores de teoría sociológica, mientras los estadounidenses demostraban una gran capacidad para apoyarse en esos fundamentos. Spencer y Comte fueron los autores europeos más importantes para los americanos. Simmel adquirió cierta importancia durante los primeros años, pero la influencia de Durkheim, Weber y Marx no surtió efecto hasta varios años después. Es interesante e instructivo analizar la historia de las ideas de Herbert Spencer para ilustrar la influencia de la teoría europea temprana sobre la sociología estadounidense.

La influencia de Herbert Spencer en la sociología. ¿Por qué, durante los primeros años de la sociología estadounidense, las ideas de Spencer influyeron mucho más que las de Comte, Durkheim, Marx y Weber? Hofstadter (1959) propuso varias explicaciones. La más fácil de ellas era que Spencer escribía en inglés y los demás lo hacían en otras lenguas. Además, la escritura de Spencer no era muy técnica, algo que hizo que su obra fuera más accesible. En efecto, algunos han señalado que si no se consideró a Spencer un estudioso muy sofisticado ello se debió a su falta de tecnicismos. Pero hay otras razones más importantes que explican el atractivo de Spencer. Ofreció una orientación científica muy atractiva para una audiencia que empezaba a celebrar la ciencia y sus productos tecnológicos. Sugirió una teoría global que supuestamente explicaba el recorrido total de la historia humana. La envergadura de sus ideas, así como el voluminoso tamaño de su obra, permitía que su teoría tratara muchas cuestiones diferentes que podían relacionarse con numerosos tipos distintos de personas. Por último, y lo que quizás fuese más importante, su teoría se dirigía, para tranquilizarla, a una sociedad que atravesaba el doloroso proceso de la industrialización. Desde el punto de vista de Spencer, la sociedad se dirigía gradualmente hacia un progreso cada vez mayor.

El discípulo estadounidense más famoso de Spencer fue William Graham Summer, quien aceptó muchas de sus ideas social-darwinistas y las propagó ampliamente. Spencer también influyó en otros primeros sociólogos estadounidenses, entre ellos Lester Ward, Charles Horton Cooley, E.A. Ross y Robert Park.

Sin embargo, durante la década de 1930 Spencer se eclipsó en el mundo intelectual en general, y en el de la sociología en particular. Su darwinismo social, las ideas del *laissez-faire* parecían ridículas a la luz de los grandes problemas sociales, una guerra mundial y una grave depresión económica. En 1937 Talcott Parsons proclamó la muerte intelectual de Spencer en el ámbito de la

sociología al hacerse eco de las palabras que había pronunciado años antes el historiador Crane Brinton: «¿Quién lee actualmente a Spencer?». En nuestros días Spencer tiene simplemente interés histórico, pero sus ideas *fueron* importantes en la configuración de la primera teoría sociológica estadounidense. Pasemos a analizar brevemente la obra de dos teóricos estadounidenses que se vieron influidos, al menos en parte, por la obra de Spencer.

William Graham Summer (1840-1910). Conviene empezar el análisis de los primeros teóricos de la sociología con William Graham Summer, ya que fue la persona que impartió el primer curso que podría llamarse ***sociología*** en los Estados Unidos. Summer mantenía que había enseñado sociología «mucho antes que nadie lo hubiera intentado en cualquier otra universidad del mundo» (Curtis, 1981: 63).

Summer fue el principal exponente del darwinismo social en los Estados Unidos, aunque parece que cambió de opinión al final de sus días (N. Smith, 1979). El siguiente intercambio de opiniones entre Summer y uno de sus estudiantes ilustra sus ideas «liberales» sobre la necesidad de la libertad individual y su postura en contra de las interferencias del gobierno:

> —Profesor, ¿no cree usted en las ayudas del gobierno a la industria?
> —¡No! No hay más remedio que hocicar, acaparar, o morir.
> —Sí, pero ¿acaso no tiene el cerdo derecho a la raiz? *
> —Nada de derechos. El mundo a nadie le debe la vida.
> —Entonces, profesor, ¿usted cree en un único sistema, en el sistema contractual competitivo?
> —Ese es el único sistema económico coherente. Los demás son falacias.
> —Bueno, supongamos que un profesor de economía política viene y le usurpa el puesto. ¿No se sentiría dolido?
> —Bienvenido sea el profesor que lo intente. Si ocupa mi puesto, es culpa mía. Mi tarea es enseñar la asignatura de manera que nadie me usurpe el puesto.
>
> (Phelps, citado en Hofstadter, 1959S; 54)

En lo fundamental, Summer adoptó la teoría de la supervivencia del más apto en el mundo social. Como Spencer, percibía que las personas luchaban contra su entorno y que los más aptos eran los que lograban el éxito. Así, Summer defendía la agresividad y la competitividad del hombre. Los que lograban el éxito, lo merecían, y los que no lo lograban, merecían morir. Summer se oponía, como también Spencer, a los esfuerzos por ayudar a los que habían fracasado, en especial a los del gobierno. Desde su perspectiva tal intervención operaba contra la selección natural que, tanto entre las personas como entre los animales inferiores, permitía que el apto sobreviviera y que el no apto pereciera. Como Summer escribió: «Si no aceptamos la supervivencia del más apto, tenemos una

* Intraducible juego de palabras con los dobles significados ingleses de las palabaras *root* (hocicar y raíz) y *hog* (acaparar y cerdo). [N. de la T.].

única alternativa: la supervivencia del menos apto» (Curtis, 1981: 84). Este sistema teórico se ajusta bastante al desarrollo del capitalismo debido a que confiere legitimidad teórica a la existencia de grandes diferencias de riqueza y poder.

Dos razones fundamentales explican que Summer tenga un interés simplemente histórico. Primera, su orientación y su darwinismo social se consideran generalmente como poco más que una vasta legitimación del capitalismo competitivo y del *status quo*. Segunda, no sentó unas bases sólidas en Yale para fundar una escuela de sociología con numerosos discípulos. Esto sucedería algunos años más tarde en la Universidad de Chicago (Heyl y Heyl, 1976). A pesar del éxito que tuvo en su época, «pocos recuerdan a Summer en nuestros días» (Curtis, 1981: 146).

Lester F. Ward (1841-1913). Otro sociólogo que se destacó en su época, pero de escasa relevancia en la actualidad, es Lester Ward. Su trayectoria fue inusual, ya que pasó gran parte de su vida dedicado a la paleontología en un cargo del gobierno federal. Durante ese tiempo, Ward leyó a Spencer y a Comte y se sintió profundamente interesado por la sociología. Publicó varias obras a finales del siglo pasado y comienzos del actual en las que comenzó a exponer su teoría sociológica. A resultas del éxito de su obra, Ward fue elegido en 1906 el primer presidente de la *American Sociological Society* [Sociedad Americana de Sociología]. Fue entonces cuando ocupó su primer cargo académico en la Brown University, cargo que desempeñaría hasta su muerte.

Ward, como Summer, recibió la influencia de las ideas de Herbert Spencer. Aceptaba la idea de que la humanidad había evolucionado desde formas inferiores a su condición presente. Creía que las primeras sociedades se caracterizaban por su simplicidad y pobreza moral, y pensaba que la sociedad moderna era más compleja, más feliz y ofrecía más libertad. Una de las tareas de la sociología, la *sociología pura*, era estudiar las leyes básicas del cambio y la estructura social. Pero Ward creía que la sociología debía ocuparse de algo más que de la vida social; pensaba que debía tener su lado práctico, que también debía existir una *sociología aplicada*. Ello implicaba el uso consciente del conocimiento científico para lograr una sociedad mejor. De este modo Ward no era un darwinista social extremista; creía en la necesidad y en la importancia de la reforma social.

Aunque a Summer y Ward se les reconoce una relevancia histórica, su importancia no se prolongó mucho tiempo en el desarrollo de la teoría sociológica. Pasamos ahora a estudiar a algunos teóricos, especialmente a Mead, y a la Escuela de Chicago, que, en cambio, llegaron a dominar la sociología estadounidense. La Escuela de Chicago constituye un fenómeno excepcional en la historia de la sociología ya que representó una de las pocas «empresas colectivas intelectuales de índole integrada» (Bulmer, 1984: 1) de la historia de la sociología (otra fue la escuela durkheimiana de París). La tradición iniciada en la Universidad de Chicago sigue teniendo importancia para la sociología y su estatuto teórico (y empírico).

La Escuela de Chicago [1]

En 1892, Albion Small fundó el departamento de sociología de la Universidad de Chicago. La obra intelectual de Small tiene menos significado contemporáneo que el importante papel que jugó en la institucionalización de la sociología en los Estados Unidos (Faris, 1970; Matthews, 1977). Albion Small actuó en pro de la creación de un departamento en la Universidad de Chicago, que terminaría por convertirse en el centro de la disciplina en los Estados Unidos durante muchos años. En 1894 Small colaboró en el primer manual de sociología. En 1895 fundó el *American Journal of Sociology*, revista que hasta nuestros días ha constituído una fuerza dominante de la disciplina. En 1905, Samll fundó con otros la *American Sociological Society*, *la* asociación profesional por excelencia de los sociólogos estadounidenses hasta nuestros días (Rhoades, 1981). (La turbación que causaban las iniciales de la *American Sociological Society*, A.S.S., hizo que en 1959 pasara a denominarse *American Sociological Association*: A.S.A.)

Los inicios de la Escuela de Chicago. El primer departamento de Chicago presenta varias características distintivas. Por un lado, tuvo una estrecha conexión con la religión (Vidich y Lyman, 1985). Algunos de sus miembros eran sacerdotes e hijos de sacerdotes. Small, por ejemplo, creía que «la meta última de la sociología debía ser esencialmente cristiana» (Matthews, 1977: 95). Esta creencia condujo a la idea de que la sociología debía ocuparse de la reforma social, combinada con la de que la sociología debía tener un carácter científico [2]. En la populosa ciudad de Chicago, que entonces acusaba los efectos, tanto positivos como negativos, de la urbanización y de la industrialización, se practicó una sociología científica con el punto de mira en la mejora social.

Debemos mencionar ahora las contribuciones de uno de los primeros miembros del departamento de sociología de Chicago, W.I. Thomas (1863-1947). Thomas se incorporó al departamento de Chicago en 1895 y allí escribió su tesis en 1896. La trascendente importancia de Thomas residía en el hincapié que hacía sobre la necesidad de la investigación científica sobre cuestiones sociológicas (Lodge, 1986). Aunque mantuvo esta opinión durante muchos años, sus ideas no se manifestaron hasta 1918 con la publicación de *The Polish Peasant in Europe and America* [El campesino polaco en Europa y los Estados Unidos de América], obra de la que era coautor con Florian Znaniecki. Martin Bulmer

---

[1] Véase Bulmer (1985) para un análisis de las características definitorias de la Escuela y de las razones por las que podemos hablar de la «Escuela de Chicago». Tiryakian (1979, 1986) también analiza las escuelas en general, y la Escuela de Chicago en particular, y acentúa el papel que juegan los líderes carismáticos y las innovaciones metodológicas. Véase también Amsterdamska (1985).

[2] Como veremos, sin embargo, el concepto de ciencia de la Escuela de Chicago pasó a ser demasiado «blando», al menos a los ojos de los positivistas que más tarde llegarían a dominar la sociología.

ROBERT PARK: Reseña biográfica



Robert Park no siguió la típica carrera de un sociólogo académico: colegio, universidad, docencia. Había llevado, en cambio, una variada trayectoria antes de convertirse, ya avanzada su vida, en sociólogo. A pesar de su tardío comienzo, Park tuvo un profundo efecto en la sociología en general y en la teoría en particular. Sus diversas experiencias le dieron una inusual orientación para los asuntos de la vida, y esta amplitud de perspectiva contribuyó a dar forma a la Escuela de Chicago, al interaccionismo simbólico y, en definitiva, a una buena porción de la sociología misma.

Park nació en Harveyville, Pennsylvania, el 14 de febrero de 1864 (Matthews, 1977). Como estudiante de la Universidad de Michigan, estudió con muchos grandes pensadores, como John Dewey. Aunque le atraía el mundo de las ideas, Park sentía una irreprimible necesidad de trabajar en el mundo real. Como el propio Park dijo: «He construido mi mente para que vaya por sí sola a la experiencia y lleve a mi alma... 'todas las alegrías y las penas del mundo'» (1927/1973: 253). Tras su graduación, inició una carrera de periodista, lo que le dio su primera oportunidad en el mundo real. Le gustaba especialmente explorar («husmear en las casas de juego y en los fumaderos de opio» [Park, 1927/1973: 254]). Describió con nítidos detalles la vida en la ciudad: descendía al terreno, observaba y analizaba, y finalmente redactaba sus observaciones. De hecho, estaba haciendo el tipo de investigación («informe científico») que llegaría a convertirse en el rasgo distintivo de la sociología de Chicago, a saber: la etnología urbana que recurre a las técnicas de la observación participante.

Aunque la descripción precisa de la vida social siguió siendo una de sus pasiones, Park se sentía cada vez más descontento con el trabajo de periodista, pues no satisfacía ni sus necesidades familiares ni, lo que quizá fuese más importante, sus necesidades intelectuales. Además, no parecía estar contribuyendo a la mejora del mundo, y Park tenía un profundo interés en la reforma social. En 1898, a la edad de treinta y cuatro años, Park abandonó el periódico y se integró en el departamento de filosofía de Harvard. Permaneció allí un año,

considera esta obra un estudio «notorio» debido a que alejó a la sociología de la «teoría abstracta y la investigación de biblioteca y la acercó al estudio del mundo empírico utilizando un marco teórico» (1984: 45). Norbert Wiley considera que *El campesino polaco* es de gran importancia para la fundación de la socio-

pero entonces decidió trasladarse a Alemania, que era a la sazón el centro mundial de la vida intelectual. En Berlín encontró a Georg Simmel, cuya obra iba a tener una gran influencia en la sociología de Park. Las obras de Simmel fueron, de hecho, el *único* adiestramiento formalmente sociológico que recibió Park. Como dijo Park: «Conseguí la mayor parte de mi conocimiento sobre la sociedad y la naturaleza humana de mis propias observaciones» (1927/1973: 257). En 1904, Park concluyó su tesis doctoral en la Universidad de Heidelberg. En lo que era una reacción típica, se sintió descontento de ella: «Todo lo que tenía que mostrar estaba en aquel pequeño libro y yo me avergonzaba de él» (Matthews, 1975: 57). Se negó a impartir un curso de verano en la Universidad de Chicago y huyó de la vida académica como antes había huido del periodismo.

Su necesidad de contribuir a las mejoras sociales le llevó a convertirse en secretario y principal encargado de publicidad de la Asociación para la Reforma del Congo, que se había constituido con la finalidad de aliviar la brutalidad y la explotación en el Congo Belga. Durante este periodo conoció a Booker T. Washington y se sintió atraído por la causa de los negros estadounidenses. Llegó a ser secretario de Washington y jugó un papel fundamental en las actividades del Instituto Tuskegee. En 1912 conoció a W.I. Thomas, el sociólogo de Chicago, que por entonces conferenciaba en el Instituto Tuskegee. Thomas le invitó a dar un curso sobre el «Negro en los Estados Unidos de América» a un reducido número de estudiantes de licenciatura de Chicago, y Park lo hizo en 1914. Dado el éxito que tuvo, volvió al año siguiente para dirigirse a una audiencia dos veces mayor. En aquellos momentos se integró en la *American Sociological Society*, y sólo una década después llegó a ser su presidente. Park fue girando gradualmente hacia un compromiso total con Chicago, aunque no se convirtió en profesor con dedicación absoluta hasta 1923, cuando tenía cincuenta y nueve años. A lo largo de los casi veinte años que perteneció a la Universidad de Chicago jugó un papel clave en la orientación intelectual del departamento de sociología. Park permaneció muy activo incluso después de su jubilación en Chicago a comienzos de los años treinta. Dictó cursos y supervisó investigaciones en la Fisk University casi hasta cumplir los ochenta años. Viajó mucho. Falleció el 7 de febrero de 1944, una semana antes de su ochenta cumpleaños.

logía en el sentido de que «clarifica el singular espacio intelectual en el que esta disciplina puede observar y explorar» (1986;20). El libro constituía el producto de ocho años de investigación en Europa y Estados Unidos, así como un estudio sobre la desorganización social de los emigrantes polacos. A la larga, los datos

tendrían poca importancia. Sin embargo, la metodología sí fue importante, pues implicaba una variedad de fuentes de datos, entre ellos materiales autobiográficos, facturas, correspondencia familiar, archivos periodísticos, documentos públicos y cartas de instituciones.

Aunque *El campesino polaco* era sobre todo un estudio macrosociológico de las instituciones sociales, en el transcurso de su carrera Thomas adoptó una orientación microscópica y socio-psicológica. Se le conoce por su afirmación socio-psicológica de que «Si los hombres definen las situaciones como reales, sus consecuencias son reales» (Thomas y Thomas, 1928: 572). El acento recaía en la importancia de lo que pensaban las personas y del modo en que este pensar afectaba a lo que hacían. Este enfoque microscópico y socio-psicológico se oponía a las perspectivas macroscópicas, socio-estructurales y culturales de estudiosos europeos como Marx, Weber y Durkheim. Y se convertiría en una de las características definitorias del producto teórico de la Escuela de Chicago: el interaccionismo simbólico (Rock, 1979: 5).

Otra figura relevante de la Escuela de Chicago fue Robert Park (1864-1944). Park llegó a Chicago en 1914 como profesor a tiempo parcial y en poco tiempo se abrió camino hasta convertirse en una figura central del departamento. Como en el caso de Small, la importancia de Park no residía simplemente en sus contribuciones intelectuales. Su importancia para el desarrollo de la sociología se debe a varias razones. Primera, se convirtió en la figura principal del departamento de Chicago, el cual, a su vez, dominó la sociología durante la década de los años treinta. Segunda, Park había estudiado en Europa y se ocupó de llamar la atención de los sociólogos de Chicago sobre los pensadores continentales. Y lo que teóricamente fue más importante, Park había seguido los cursos de Simmel, por lo que las ideas de Simmel, particularmente su interés por la acción y la interacción, intervinieron en el desarrollo de la orientación teórica de la Escuela de Chicago (Rock, 1979S: 36-48). Tercera, antes de ser sociólogo, había sido periodista, y su experiencia le dio un sentido de la importancia de los problemas humanos y de la necesidad de salir al exterior a recoger datos mediante la observación personal. Así surgió el duradero interés de la Escuela de Chicago por la ecología urbana. Cuarta, Park jugó un papel central en la dirección de los estudiantes contribuyendo al desarrollo de «un programa acumulativo de investigación cualificada» (Bulmer, 1984: 13). Finalmente, en 1921, Park y Ernest W. Burgess publicaron el primer manual verdaderamente importante de sociología, *An Introduction to the Science of Sociology* [Introducción a la ciencia de la sociología], que se convirtió en un texto influyente durante muchos años y que era particularmente notable debido a su compromiso con la ciencia, con la investigación y con el estudio de una amplia gama de fenómenos sociales.

A finales de los años veinte y principios de los treinta Park comenzó a pasar menos tiempo en Chicago. Finalmente, su sempiterno interés por las relaciones raciales (fue secretario de Booker T. Washington antes de convertirse en sociólogo) le indujo a aceptar un cargo en la Fisk University (una universidad de negros) en 1934. Aunque el declive del departamento de Chicago no se debió

exclusiva y principalmente a la marcha de Park, su prestigio comenzó a decaer durante los años treinta. Pero antes de analizar el declive de la sociología de Chicago y la creación de otros departamentos y teorías, debemos regresar a los primeros años de la escuela y a las dos figuras cuya obra tuvo el significado teórico más duradero: Charles Horton Cooley y, más importante aún, George Herbert Mead.

Charles Horton Cooley (1864-1929). La asociación de Cooley con la Escuela de Chicago resulta interesante porque no realizó su carrera en la Universidad de Chicago, sino en la de Michigan. Sin embargo, la perspectiva teórica de Cooley sintonizaba con la teoría del interaccionismo simbólico que llegaría a ser el producto más importante de la Escuela.

Cooley se doctoró por la Universidad de Michigan en 1894. Había desarrollado un gran interés por la sociología, pero aún no se había formado un departamento en Michigan. A resultas de lo cual, las objeciones que le formularon a su tesis doctoral llegaron de la Universidad de Columbia, donde se enseñaba sociología desde 1889 bajo la dirección de Franklin Giddins. Cooley comenzó su carrera docente en Michigan en 1892 antes de terminar su doctorado e hizo allí toda su carrera.

Aunque Cooley propuso una amplia gama de ideas, se le recuerda principalmente por sus incursiones en los aspectos socio-psicológicos de la vida social. Su obra en este campo sintoniza con la de George Herbert Mead, aunque Mead tuvo un efecto más profundo y duradero sobre la sociología que Cooley. Cooley se mostró interesado por la conciencia, pero, como Mead, rehusó separar la conciencia del contexto social. Uno de sus conceptos que mejor ilustra este aspecto es el que ha sobrevivido hasta nuestros días: el *self especular*. Con este concepto Cooley daba a entender que las personas tienen conciencia y que ésta se modela mediante la continua interacción social.

Otro concepto básico que ilustra la orientación socio-psicológica de Cooley, y que aún despierta interés y disfruta de importancia, es el del grupo primario. Los *grupos primarios* son grupos íntimos, en los que se dan relaciones cara a cara, que juegan un papel central en la vinculación del actor con el resto de la sociedad. Especialmente importantes son los grupos primarios de los jóvenes, fundamentalmente la familia y los grupos de pares. En el seno de estos grupos el individuo se desarrolla como ser social. Es en el seno del grupo primario donde fundamentalmente nace el *self especular* y donde el niño egocéntrico aprende a ser consciente de los demás, y por lo tanto, se convierte en un miembro de la sociedad.

Tanto Cooley como Mead rechazaban la visión *conductista* de los seres humanos, la idea de que las personas respondían ciega e inconscientemente a los estímulos externos. Del lado positivo, creían que las personas tenían conciencia, un self, y que la responsabilidad de los sociólogos era estudiar este aspecto de la realidad social. Cooley aconsejaba a los sociólogos que intentaran ponerse ellos mismos en el lugar de los actores que estudiaban, que utilizaran el

método de la *introspección simpática* para analizar la conciencia. Analizando lo que harían si fueran actores en diversas circunstancias, los sociólogos podrían comprender los significados y motivos subyacentes a la conducta social. El método de la introspección simpática les parecía a muchos en extremo acientífico. En este sentido, como en otros, la obra de Mead representa un avance sobre la de Cooley. No obstante, existe una gran similitud en los intereses de los dos pensadores, por no mencionar su idea compartida de que la sociología debía ocuparse del estudio de fenómenos socio-psicológicos como la conciencia, la acción y la interacción.

George Herbert Mead (1863-1931). El pensador *más importante* vinculado a la Escuela de Chicago y al interaccionismo simbólico no fue un sociólogo, sino un filósofo llamado George Herbert Mead [3]. Mead comenzó a enseñar filosofía en la Universidad de Chicago en 1894 y allí siguió impartiendo sus cursos hasta su muerte en 1931. Dada su importancia en la historia de la teoría sociológica, es quizás paradójico el hecho de que enseñara filosofía y no sociología, y de que publicara relativamente pocos escritos durante su vida. La paradoja se resuelve, en parte, debido a dos hechos. Primero, Mead impartió cursos de psicología social en el departamento de filosofía a los que asistieron muchos estudiantes licenciados en sociología. Sus ideas influyeron profundamente en un sinnúmero de ellos. Estos estudiantes combinaron las ideas de Mead con las que recibían en el departamento de sociología de pensadores como Park y Thomas. Aunque en aquellos días no existía una teoría conocida como el interaccionismo simbólico, fueron los estudiantes los que la crearon a partir de estos diversos impulsos. Así, Mead ejerció una profunda y personal influencia en las personas que más tarde desarrollarían el interaccionismo simbólico. Segunda, estos estudiantes reunieron los apuntes tomados en las clases de Mead y publicaron un volumen póstumo con su nombre. La obra, *Mind, Self, and Society* [Espíritu, persona y sociedad] (Mead, 1934/1962), llevó sus ideas desde el reino de lo oral a la tradición escrita. Muy leído hasta nuestros días, este volumen constituye el principal pilar intelectual del interaccionismo simbólico.

Analizaremos las ideas de Mead en el capítulo noveno, pero haremos aquí una breve mención de algunos puntos importantes con el fin de ubicarlo en su contexto histórico. Es preciso analizar las ideas de Mead en el contexto del conductismo psicológico. A Mead le impresionó esta orientación y aceptaba muchos de sus principios. Adoptó su enfoque sobre el actor y su conducta. Consideraba sensata la preocupación del conductista por las recompensas y los costes que entrañaban las conductas de los actores. Lo que inquietaba a Mead era que el conductismo no iba lo suficientemente lejos. Es decir, no contemplaba seriamente la conciencia, ya que mantenía la idea de que no era susceptible de un estudio científico. Mead disentía vehementemente de este punto de vista y se afanó por extender los principios del conductismo al análisis de la «mente».

[3] Para una opinión diferente, véase Lewis y Smith (1980).

Para llevar a cabo esta tarea Mead adoptó un enfoque similar al de Cooley. Pero mientras la postura de Cooley parecía acientífica, la de Mead prometía una concepción más científica de la conciencia mediante la ampliación de los principios y métodos altamente científicos del conductismo psicológico.

Mead legó a la sociología estadounidense una teoría que se oponía frontalmente a las teorías fundamentalmente societales propuestas por los principales teóricos europeos: Marx, Weber, Durkheim, Comte y Spencer. La única excepción era Simmel. Así, el interaccionismo simbólico se desarrolló en muy buena medida a partir del interés de Simmel por la acción y la interacción y del de Mead por la conciencia. Pero esta idea nos lleva a detectar una debilidad de la obra de Mead y del interaccionismo simbólico en general, en los niveles societal y cultural.

La decadencia de la sociología de Chicago. La Escuela de Chicago alcanzó su apogeo en los años veinte, pero durante la década de los treinta, con la muerte de Mead y la marcha de Park, el departamento comenzó a perder su posición preeminente en la sociología estadounidense. Fred Matthews (1977; véase también Bulmer, 1984) identifica varias razones que explican la decadencia de la Escuela de Chicago, dos de las cuales parecen las más importantes.

Primera, la disciplina se mostraba cada vez más preocupada por ser científica, es decir, por la utilización de métodos sofisticados y el empleo del análisis estadístico. Sin embargo, se pensaba que la Escuela de Chicago fomentaba estudios descriptivos etnográficos que solían centrarse en las orientaciones personales de los observados (en términos de Thomas, en sus «definiciones de la situación»). Park comenzó a desdeñar progresivamente la estadística (la llamaba «magia parlante») porque parecía prohibir el análisis de la subjetividad, de lo idiosincrásico y peculiar. El hecho de que en Chicago se hubieran realizado grandes avances en los métodos cuantitativos (Bulmer, 1984: 151-189) comenzó a ignorarse al considerarse sólo su vinculación con los métodos cualitativos. Segunda, cada vez más individuos fuera de Chicago expresaban su resentimiento por el dominio que la Escuela ejercía sobre la *American Sociological Society* y el *American Journal of Sociology*. En 1930 se formó la *Eastern Sociological Society* [Sociedad de Sociología del Este] y los sociólogos de la Costa Este comenzaron a denunciar el dominio del Medio Oeste en general, y de Chicago en particular (Wiley, 1979: 63). Hacia 1935, la revuelta contra Chicago condujo al nombramiento de un secretario para la Asociación que no procedía de Chicago y a la creación de una nueva revista oficial, la *American Sociological Review* (Lengermann, 1979). De acuerdo con Wiley, «la Escuela de Chicago cayó como un gran roble» (1979: 63). Su caída marcó el desarrollo de otros centros poderosos, en especial de Harvard y en general de la *Ivy League*. El interaccionismo simbólico constituía entonces una tradición oral e indeterminada, y como tal perdió finalmente terreno para cedérselo a sistemas teóricos más explícitos y codificados como el funcionalismo estructural asociado a la *Ivy League* (Rock, 1979: 12).

LA TEORIA SOCIOLOGICA HASTA LA MITAD DE SIGLO

El nacimiento de Harvard, la Ivy League y el funcionalismo estructural

Podemos determinar la fecha de nacimiento de la sociología en Harvard con la llegada de Pitirim Sorokin en 1930. Cuando Sorokin llegó a Harvard no existía allí un departamento de sociología, pero al término de su primer año de estancia éste se creó y se le nombró director. Aunque Sorokin eran un teórico de la sociología y siguió publicando hasta los años sesenta, en nuestros días su obra es sorprendentemente poco citada. Su teoría no ha superado la prueba del tiempo. El significado trascendental de Sorokin reside en la creación del departamento de sociología de Harvard y en el papel que jugó en la contratación de Talcott Parsons (que había sido profesor ayudante de economía en Harvard) como lector del departamento de sociología. Parsons se convirtió en la figura principal de la sociología estadounidense debido a que introdujo los teóricos europeos a una audiencia estadounidense, a sus propias teorías sociológicas y a los muchos alumnos suyos que se convirtieron en grandes teóricos de la sociología.

Pitirim Sorokin (1889-1968). Sorokin fue un escritor prolífico y desarrolló una teoría que, tal vez, supere en alcance y complejidad a la de Parsons. La expresión más completa de esta teoría se encuentra en su obra de cuatro volúmenes *Social and Cultural Dynamics* [Dinámica social y cultural], publicada entre 1937 y 1941. En ella Sorokin parte de una numerosa serie de datos empíricos para desarrollar una teoría general del cambio social y cultural. A diferencia de los que se esforzaron por desarrollar teorías evolucionistas del cambio social, Sorokin desarrolló una cíclica. Pensaba que las sociedades oscilaban entre tres diferentes tipos de mentalidad: sensual, ideacional e idealista. Las sociedades dominadas por el *sensualismo* destacan el papel de los sentidos en la comprensión de la realidad; aquellas dominadas por un modo de comprensión de la realidad más trascendental y altamente religioso eran *ideacionales*; y las sociedades *idealistas* eran tipos de transición entre el sensualismo y la religiosidad.

El motor del cambio social se encuentra en la lógica interna de cada uno de estos sistemas. Es decir, cada uno se ve internamente obligado a llevar su modo de pensamiento a su extremo lógico. Así, una sociedad sensual llega a ser tan sensual que sienta las bases para su propia desaparición. Cuando el sensualismo llega a su fin lógico, las personas se refugian en sistemas religiosos. Pero una vez que este sistema alcanza su punto álgido también se ve empujado hacia su fin, y la sociedad entonces se convierte en excesivamente religiosa. De este modo, el terreno queda preparado para el surgimiento de una cultura idealista y, en última instancia, para que el ciclo comience de nuevo. Sorokin no sólo desarrolló una compleja teoría del cambio social, sino que recogió también pruebas

detalladas procedentes del arte, la filosofía, la política etc.., para apoyar su teoría. Sin duda, se trata de una obra impresionante.

La obra teórica de Sorokin es mucho más amplia, pero esta introducción debe proporcionar al lector una visión de conjunto de su obra. Es difícil explicar por qué Sorokin ha caído en el olvido de la teoría sociológica. Tal vez sea resultado de una de las cosas que a Sorokin le gustaba atacar, y sobre las que escribió de hecho un libro, *Fads and Foibles in Modern Sociology and Related Sciences* [Achaques y manías de la sociología moderna y ciencias afines] (1956). Puede que sea redescubierto por una futura generación de sociólogos teóricos. Por el momento, su obra queda fuera de la corriente principal de la teoría sociológica moderna.

PITIRIM A. SOROKIN: Reseña biográfica



Pitirim oro in naci en un remoto pueblo de Rusia el veintiuno de enero de 1889. Siendo adolescente y estudiante en un seminario Sorokin fue arrestado por llevar a cabo actividades revolucionarias y pasó cuatro meses en prisión. Finalmente Sorokin ingresó en la universidad de San Petersburgo donde estudió diligentemente, al tiempo que asumía responsabilidades docentes y llevaba a cabo actividades revolucionarias, que pronto darían con él en prisión. La presentación de la tesis de Sorokin estaba programada para marzo de 1917, pero antes de esta fecha la Revolución Rusa ya estaba en marcha. Sorokin no pudo obtener su doctorado hasta 1922. Revolucionario activo, pero opuesto a los bolcheviques, Sorokin aceptó un cargo en el gobierno provisional de Kerensky. Sin embargo, cuando ganaron los bolcheviques, ingresó de nuevo en prisión, pero esta vez de la mano de los bolcheviques. Finalmente, por órdenes directas de Lenin, Sorokin fue liberado y se le permitió regresar a la universidad y retomar lo que había dejado. Sin embargo, su obra fue censurada y se vio acosado por la policía secreta. Se le permitió finalmente abandonar Rusia y, tras una estancia en Checoslovaquia, llegó a los Estados Unidos en octubre de 1923.

Al principio Sorokin pronunció conferencias en varias universidades, pero al final obtuvo un puesto en la Universidad de Minnesota. Pronto se convirtió en profesor a tiempo completo. Sorokin ya había publicado varias obras en Rusia, y continuó publicando a un ritmo vertiginoso en los Estados Unidos. De su productividad en Minnesota, dijo: «Sabía que llegaría a superar la productividad del sociólogo promedio» (1963: 224). Obras como *Social Mobility* [Movilidad social], y

Contemporary Sociological Theories [Teorías sociológicas contemporáneas] le confirieron reputación a escala nacional, y en 1929 la Universidad de Harvard le ofreció su primera cátedra de sociología, la cual aceptó. La cátedra pertenecía al departamento de economía, porque aún no se había creado un departamento de sociología en Harvard.

Inmediatamente después de su ingreso en Harvard se creó allí el departamento de sociología, del que fue nombrado director. Como tal, contribuyó a la construcción del departamento de sociología más importante de los Estados Unidos. Durante estos años Sorokin también acabó una obra que se convertiría en el más renombrado de sus trabajos, *Social and Cultural Dynamics* [Dinámica social y cultural] (1937-1941).

Pitirim Sorokin ha sido descrito como «El chico malo y el abogado del diablo de la sociología estadounidense» (Williams, 1980b: 100). Llevado por su gran ego, Sorokin criticaba casi todo y a casi todo el mundo. Resultado de lo cual, Sorokin y su obra se convirtieron en objeto de numerosas críticas. Ello se manifiesta explícitamente en un extracto de una carta que envió al director del *American Journal of Sociology*:

> El carácter fuertemente detractor de las revistas constituye un buen pronóstico para mis libros debido a la estrecha correlación que hay entre la descalificación de mis libros... y su éxito subsiguiente. Cuanto más se ha criticado a mis libros (y sus articulistas los han condenado prácticamente todos), más importancia y éxito han tenido mis condenadas obras.
>
> (Sorokin, 1963: 229)

Una de las enemistades inveteradas y más interesantes y duraderas de Sorokin se encarnó en la persona de Talcott Parsons. Parsons fue nombrado en Harvard tutor de sociología cuando Sorokin era director del departamento. Sin embargo, fue Parsons quien finalmente se convirtió en el sociólogo más importante de Harvard y de los Estados Unidos. El conflicto entre Sorokin y Parsons se intensificó debido al gran solapamiento entre sus teorías. A pesar de los parecidos, la obra de Parsons atrajo una audiencia mucho más amplia y duradera que la de Sorokin. A medida que pasaban los años, Sorokin adoptó una actitud bastante interesante hacia la obra de Parsons, actitud que se reflejó en varios libros suyos. Por una parte, sentía propensión a criticar a Parsons por robarle muchas de sus ideas. Por otro, criticaba duramente la teoría parsoniana. Otro motivo de tensión en la relación entre ambos se sustanciaba en los estudiantes licenciados. Uno de los grandes logros del primer departamento de sociología de Harvard fue su capacidad para atraer estudiantes con talento como Robert Merton. Aunque estos estudiantes recibieron la influencia de ambos hombres, la de Parsons se demostró más persistente que la de Soro-

kin. Parsons sustituyó a Sorokin en la dirección del departamento de sociología y lo transformó en un Departamento de Relaciones Sociales. Acerca de esta cuestión, Sorokin afirmó:

> *Yo no soy responsable de lo que le ha sucedido al departamento.* Ya sea por esa mezcla de psicología patológica y social y de antropología cultural que ha dado lugar al «Departamento de Relaciones Sociales», ya por la conversión de la sociología en una masa ecléctica de retales de esas disciplinas... el departamento de Relaciones Sociales... apenas ha producido un número de sociólogos distinguidos similar al que salió del Departamento de Sociología... que yo dirigí.
>
> (Sorokin, 1963: 251)

Sorokin terminó finalmente aislado en el Departamento de Harvard, relegado a un despacho de aspecto desolado, deslizando por debajo de las puertas de las oficinas del departamento una declaración mimeografiada en la que reclamaba que Parsons le había robado sus ideas (Coser, 1977: 490).

Sorokin falleció el once de febrero de 1968.

Talcott Parsons (1902-1979). Aunque había publicado algunos ensayos primerizos, la gran contribución de Parsons en los primeros años de su carrera fue la influencia que ejerció sobre estudiantes de licenciatura que llegarían a ser notables teóricos de la sociología. El más famoso fue Robert Merton, quien se doctoró en 1936 y pronto llegó a ser un teórico de primera fila y figura principalísima del estilo parsoniano de teorizar en la Universidad de Columbia. En el mismo año de 1936 se doctoró Kingsley Davis, quien, junto a Wilbert Moore (que obtuvo su doctorado por Harvard en 1940), escribió uno de los trabajos centrales de la teoría estructural-funcional, la orientación que terminaría por convertirse en el gran producto de Parsons y los parsonianos. Pero la influencia de Parsons no se limitó a los años treinta, pues es de destacar que siguiera produciendo licenciados influyentes hasta bien entrada la década de los años sesenta.

El año de 1937 fue fundamental para Parsons y para la teoría sociológica norteamericana, pues fue entonces cuando se publicó *The Structure of Social Action* [La estructura de la acción social]. Por cuatro razones, el libro tuvo mucha importancia para la teoría sociológica en los Estados Unidos. Primera, sirvió para dar a conocer las grandes teorías europeas al gran público estadounidense. La mayor parte del libro estaba dedicado a Durkheim, Weber y Pareto. Las interpretaciones de estos teóricos configuraron sus imágenes en la sociología estadounidense durante muchos años.

Segunda, Parsons apenas dedicó atención a Marx y, sin embargo, se volcó en la obra de Durkheim, Weber e, incluso, en la de Pareto. Como consecuencia de ello, la teoría marxiana continuó excluida de la sociología ortodoxa.

Tercera, *La estructura de la acción social* defendía la teorización sociológica como una actividad legítima y significativa. La teoría que se ha producido desde entonces en los Estados Unidos tiene una gran deuda con la obra de Parsons.

Finalmente, Parsons defendió ciertas teorías sociológicas que llegaron a tener una profunda influencia sobre la sociología. Al principio, se consideraba a Parsons un teórico de la acción, y él mismo se tenía por tal. Se centraba en los actores y en sus pensamiento y acciones. Pero al término de su obra de 1937 y en sus trabajos posteriores Parsons se convertía gradualmente en un teórico estructural-funcional centrado en los grandes sistemas sociales y culturales. Aunque Parsons afirmó que estas teorías no eran contradictorias, empezó a reconocérsele como un funcionalista estructural y se convirtió en el exponente principal de esta corriente, que llegó a alcanzar una posición preeminente y a mantenerla hasta hace pocos años. La fuerza teórica de Parsons, y la del funcionalismo estructural, reside en la delimitación de las relaciones entre grandes estructuras e instituciones sociales (véase capítulo onceavo).

Las expresión más acabada de la teoría estructural-funcional de Parsons se manifestó a principios del decenio de 1950 en varias de sus obras, notablemente en *The Social System* [El sistema social] (1951). En ésta y otras obras Parsons se centró en el estudio de las estructuras de la sociedad y la relación entre ellas. Percibía que estas estructuras se mantenían recíprocamente y tendían hacia un equilibrio dinámico. El interés fundamental se centraba en el modo en que el orden se mantenía entre los diversos elementos de la sociedad. El cambio constituía un proceso ordenado, y al final (1966, 1971), Parsons adoptaría una perspectiva neoevolucionista del cambio social. A Parsons no sólo le preocupaba el sistema social *per se*, sino también su relación con los otros *sistemas de acción*, en especial los sistemas cultural y de la personalidad. Pero su idea básica de las relaciones intersistémicas era esencialmente la misma que su concepción de las relaciones intrasistémicas; es decir, que se definían por la cohesión, el consenso y el orden. En otras palabras, las diversas *estructuras sociales* realizaban una gran variedad de funciones positivas recíprocas.

Entendemos ahora por qué a Parsons se le describe principalmente como un *funcionalista estructural*. Cuanta más fama obtenía, más fuerza adquiría la teoría estructural-funcional en los Estados Unidos. Su obra yace en el corazón de esta teoría, aunque sus estudiantes y discípulos también se esforzaron por desarrollar aún más la teoría y por aumentar su predominio en los Estados Unidos.

Aunque Parsons jugó varios papeles importantes y positivos en la historia de la teoría sociológica de los Estados Unidos, su obra también tuvo algunas consecuencias negativas. Primera, sus interpretaciones de los teóricos europeos parecían reflejar su propia orientación teórica en lugar de la de aquellos. Muchos sociólogos estadounidenses se expusieron a recibir una interpretación errónea de los maestros europeos. Segunda, como se ha señalado más arriba, al principio de su carrera Parsons ignoró a Marx, por lo que las ideas de Marx permanecieron durante muchos años al margen de la sociología. Tercera, el desarrollo de su teoría acusa importantes puntos débiles, a pesar de que la preeminencia de

la figura de Parsons en la sociología estadounidense sirvió durante muchos años para silenciar o acallar las críticas. No sería hasta muchos años más tarde cuando se airearan los puntos débiles de la teoría de Parsons y, en general, del funcionalismo estructural.

Pero estamos yendo demasiado lejos y debemos regresar a principios de los años treinta y analizar otros desarrollos que se produjeron en Harvard. Comprenderemos mejor el desarrollo del departamento de Harvard si lo estudiamos mencionando unas palabras sobre su otra figura principal: George Homans.

George Homans (1910-1989). Acaudalado bostoniano, George Homans obtuvo su licenciatura en Harvard en 1932 (Homans, 1962, 1984). Como consecuencia de la gran depresión se encontró sin empleo, aunque no por cierto sin dinero. En otoño de 1932 L.J. Henderson, fisiólogo, impartió un curso sobre las teorías de Wilfredo Pareto e invitó a Homans, quien aceptó de buen grado. (Parsons también asistía a los seminarios sobre Pareto). La explicación que da Homans de por qué se inspiró y se interesó en Pareto aclara enormemente por qué la teoría sociológica estadounidense era tan conservadora y antimarxista:

> Me interesó Pareto porque me clarificó lo que yo estaba predispuesto a creer. No conozco todas las razones que explican por qué me ha interesado, pero sí puedo expresar una de ellas. Alguien dijo que gran parte de la sociología moderna constituye un esfuerzo por rebatir los argumentos de los revolucionarios. Como republicano de Boston, que no reniega de su relativamente rica familia, me sentía personalmente atacado durante los años treinta, sobre todo por los marxistas. Estaba dispuesto a creen en Pareto porque me proporcionaba una defensa.
>
> (Homans, 1962: 4)

La exposición a la influencia de Pareto le llevó a componer un libro (escrito con Charles Curtis), *An Introduction to Pareto* [Introducción a Pareto], publicado en 1934. La publicación de este libro convirtió a Homans en sociólogo, aunque hasta ese momento la obra de Pareto era virtualmente lo único que Homans había leído de sociología.

En 1934 Harvard le nombró colaborador, una forma de evitar los problemas relacionados con el programa de doctorado. De hecho, Homans no llegó a leer la tesis doctoral a pesar de que se convirtió en una de las principales figuras de la sociología de su tiempo. Homans fue ayudante hasta 1939 y durante esos años adquirió más y más conocimientos sociológicos. En 1939 se propuso su incorporación al departamento de sociología, pero la guerra interrumpió esa propuesta.

Cuando Homans regresó de la guerra, Parsons había creado ya el Departamenteo de Relaciones Sociales en Harvard, y Homans se incorporó a él. Aunque Homans respetaba algunos aspectos de la obra de Parsons, criticaba duramente su estilo de teorizar. Ambos manuvieron un prolongado intercambio de puntos de vista, que más tarde se haría público al aparecer en las páginas de muchos libros y revistas. En lo fundamental, Homans afirmaba que la teoría

de Parsons no era en absoluto una teoría, sino un vasto sistema de categorías intelectuales en las que encajaban muchos aspectos del mundo social. Por lo demás, Homans creía que la teoría debía construirse a partir de una observación cuidadosa del mundo social y, sin embargo, la teoría de Parsons partía del nivel teórico para luego descender al nivel empírico.

Homans acumuló por sí mismo una gran cantidad de observaciones empíricas apuntadas durante muchos años, pero hasta 1950 no daría con un enfoque teórico satisfactorio a la luz del cual poder analizar esos datos. Esa teoría era el conductismo psicológico, que alcanza su mejor expresión en las ideas de su colega de Harvard, el psicólogo B.F. Skinner. Sobre esta base Homans construyó su teoría del intercambio. Retomaremos la historia de este desarrollo teórico más adelante. Lo importante ahora es que Harvard y su principal producto teórico, el funcionalismo estructural, predominaron en la sociología durante los años treinta y desplazaron a la Escuela de Chicago y el interaccionismo simbólico.

La decadencia de la Escuela de Chicago

Habíamos dejado el departamento de Chicago a mediados de los años treinta, cuando comenzaba a decaer con la muerte de Mead, la marcha de Park, la revuelta de los sociólogos del este y la fundación de la *American Sociological Review*. Pero la Escuela de Chicago no desapareció. A principios de los años cincuenta seguía constituyendo una importante fuerza en el área de la sociología. Aún se leían allí tesis importanes como la de Anselm Strauss y Arnold Rose. Grandes figuras como Evertt Hughes (Faught, 1980), de suma importancia para el desarrollo de la sociología de las ocupaciones, permanecieron en Chicago.

La figura central del departamento de Chicago en estos años fue, sin embargo, Herbert Blumer (1900-1987) (*Symbolic Interaction*, 1988). Fue el principal exponente del enfoque teórico que se desarrolló en Chicago a partir de la obra de Mead, Cooley, Simmel, Park, Thomas y otros. De hecho fue Blumer quien acuñó la frase *interaccionismo simbólico* en 1937 y quien contribuyó decisivamente a mantener viva esta tradición a través de sus enseñanzas en Chicago. También escribió varios ensayos que hicieron perdurar el interaccionismo simbólico hasta entrados los años cincuenta. La importancia de Blumer se debe también a la posición que ocupó en relación con la sociología. Desde 1930 hasta 1935 fue secretario-tesorero de la *American Sociological Society*, y en 1956, su presidente. Y lo que era más importante aún, ocupó puestos institucionales que afectaron a la naturaleza de lo que se publicaba en el área de la sociología. Entre 1941 y 1952 fue editor del *American Journal of Sociology* y se esforzó enormemente para que esta revista continuara siendo uno de los principales órganos de difusión de los escritos que sintonizaban con la tradición de Chicago en general, y con el interaccionismo simbólico en particular.

Mientras las universidades de la Costa Este caían bajo el influjo del funcionalismo estructural, el Medio Oeste seguía siendo (en nuestros dias también) el

centro principal del interaccionismo simbólico. Durante los años cuarenta los interaccionistas simbólicos más destacados se desperdigaron por esa región: Arnold Rose fue a Minnesota, Robert Habenstein a Missouri, Gregory Stone a la Universidad del Estado de Michigan y, el más importante, Manford Kuhn (1911-1963), a Iowa.

Entonces se produjo una ruptura entre Blumer, que estaba en Chicago, y Kuhn, en Iowa; de hecho, la gente empezó a hablar de las diferencias entre las escuelas de interaccionismo simbólico de Chicago y Iowa. En lo fundamental, la ruptura se produjo sobre la cuestión de la ciencia y la metodología. Kuhn aceptaba el enfoque del interaccionismo simbólico sobre los actores y sus pensamientos y acciones, pero afirmaba que debían estudiarse de un modo más científico, por ejemplo, mediante el uso de cuestionarios. Blumer se mostró a favor de métodos «más suaves» como la instrospección simpática y la observación participativa.

A pesar de este florecimiento, la escuela de Chicago comenzó a decaer, especialmente debido a que en 1952 Blumer se trasladó desde Chicago a la Universidad de California en Berkeley. La Universidad de Chicago siguió contando con un poderoso departamento de sociología, por supuesto, pero tenía cada vez menos cosas en común con la tradición de Chicago. Aunque la Escuela de Chicago estaba moribunda, el interaccionismo simbólico aún disfrutaba de vitalidad con sus principales exponentes desperdigados por el pais.

Desarrollos de la teoría marxista

Desde principios del decenio de 1900 hasta los años treinta, la teoría marxista se desarrolló fundamentalmente al margen de la corriente principal de la teoría sociológica. La única excepción, al menos en parte, fue el nacimiento de la escuela crítica de Frankfurt, escuela inspirada en el marxismo hegeliano.

La idea de la creación de la escuela de Frankfurt para el desarrollo de la teoría marxista partió de Felix J. Weil. El Instituto de Investigación Social se fundó oficialmente en Frankfurt, Alemania, el tres de febrero de 1923 (Bottomore, 1984; Jay, 1973, 1986). Con los años, algunos de los pensadores más conocidos que trabajaban en la tradición teórica marxista —Max Horkheimer, Theodor Adorno, Erich Fromm, Herbert Marcuse y, más recientemente, Jurgen Habermas— se relacionaron con la escuela crítica.

El Instituto funcionó en Alemania hasta 1934, pero a partir de entonces las cosas se pusieron cada vez más difíciles bajo el régimen nazi. Los nazis hicieron poco caso de las ideas marxistas que dominaban el Instituto, pero su hostilidad aumentó debido a que muchos de estos pensadores eran judios. En 1934, Horkheimer, director del Instituto, marchó a Nueva York para discutir su futuro con el rector de la Universidad de Columbia. Para gran sorpresa de Horkheimer, se le invitó a que vinculara el Instituto a la universidad, e incluso se le ofreció un edificio en el campus. Así, *un* centro de teoría marxista se trasladó *al* centro del mundo capitalista. El Instituto permaneció allí hasta el final de la

guerra pero, una vez acabada, aumentaron las presiones para que regresara a Alemania. En 1949 Horkheimer regresó a Alemania y se llevó con él el Instituto. Aunque el Instituto se trasladó a Alemania, muchas figuras relacionadas con él siguieron sus propios caminos.

Es importante subrayar algunos de los aspectos más relevantes de la teoría crítica. Al principio, los investigadores relacionados con el Instituto tendían a ser marxistas tradicionales puros que fijaban una buena parte de su atención en los aspectos económicos. Pero hacia 1930 se produjo un cambio importante a medida que este grupo de pensadores se interesaba cada vez más por el análisis del sistema cultural, que llegó a considerarse la fuerza principal de la sociedad capitalista moderna. Esta orientación se alineaba con la postura que hacía varios años habían adoptado algunos marxistas hegelianos como Georg Lukács, pero era, sin embargo, una ampliación de la misma. Los teóricos críticos se interesaron por la obra de Max Weber para asegurarse una mejor comprensión del dominio cultural (Greisman y Ritzer, 1981). El esfuerzo por combinar a Marx con Weber proporcionó a la escuela crítica algunas de sus orientaciones distintivas y sirvió para legitimarla años más tarde a los ojos de los sociólogos que comenzaban a interesarse por la teoría marxista.

El segundo gran paso dado, por al menos algunos de los miembros de la escuela crítica, fue el empleo de rigurosas técnicas científico-sociales desarrolladas por los sociólogos americanos, para investigar cuestiones que interesaban a los marxistas. Este hecho, junto a la adopción de la teoría weberiana, hizo más aceptable la escuela crítica para los sociólogos de la corriente principal.

En tercer lugar, los teóricos críticos se esforzaron por integrar la teoría freudiana, centrada en el individuo, con los principios societales y culturales de Marx y Weber. Muchos sociólogos pensaron que este producto constituía una teoría más completa que las ofrecidas por el propio Marx o Weber. Cuando menos, el esfuerzo por combinar estas teorías tan diferentes fue estimulante para los sociólogos y para muchos otros intelectuales.

La escuela crítica ha venido realizando un trabajo bastante útil desde los años veinte, y gran parte de este trabajo tiene mucho interés para los sociólogos. Sin embargo, la escuela crítica hubo de esperar hasta finales de los años sesenta para ser «descubierta» por un sinnúmero de teóricos estadounidenses.

LA TEORIA SOCIOLOGICA DESDE LA MITAD DE SIGLO

Funcionalismo estructural: auge y decadencia

Los años cuarenta y cincuenta constituyeron, paradójicamente, los años de mayor apogeo del funcionalismo estructural y el comienzo de su decadencia. Durante esos años, Parsons produjo una serie de trabajos que exponían con claridad su cambio de orientación desde la teoría de la acción al funcionalismo estructural. Los discípulos de Parsons se desperdigaron por todo el país y ocu-

paron importantes puestos en muchos de los principales departamentos de sociología (por ejemplo, Columbia y Cornell). Estos discípulos producían sus propios trabajos, que muchos reconocían como contribuciones a la teoría estructural-funcional. Por ejemplo, en 1945 Kingsley Davis y Wilbert Moore publicaron un ensayo que analizaba la estratificación social desde una perspectiva estructural-funcional. Resultó una de las exposiciones más claras que nunca se haya hecho de esta perspectiva. En ese ensayo afirmaban que la estratificación era una estructura funcionalmente necesaria para la existencia de la sociedad. En otras palabras, reconocían la necesidad de la desigualdad en términos ideológicos.

En 1949 Merton (1949/1968) publicó un ensayo que se convirtió en *el* programa por excelencia del funcionalismo estructural. El objetivo de Merton en ese trabajo era delinear los elementos esenciales de la teoría y desarrollarla en nuevas direcciones. Manifestaba que el funcionalismo estructural no debía ocuparse sólo de las funciones positivas, sino también de las consecuencias negativas (disfunciones). Además, debía analizar el equilibrio entre funciones y disfunciones y determinar si una estructura era en conjunto más bien funcional o disfuncional.

Sin embargo, en el preciso momento en el que alcanzaba hegemonía teórica, el funcionalismo estructural comenzó a ser objeto de múltiples críticas que se intensificaron durante los años sesenta y setenta. La teoría estructural-funcional de la estratificación de Davis y Moore se vió atacada desde el principio, y las críticas persisten hasta nuestros días. Por lo demás, una serie de críticas más generales recibieron mayor reconocimiento dentro de la disciplina. C. Wright Mills atacó a Parsons en 1959, y también lo hicieron David Lockwood (1956), Alvin Gouldner (1959) e Irving Horowitz (1962). Durante los años cincuenta, estos ataques se consideraron poco más que «incursiones guerrilleras», pero a medida que la sociología avanzaba en la década de los sesenta se evidenciaba el peligro que corría el predominio del funcionalismo estructural[4].

George Huaco (1986) vinculó el nacimiento y la decadencia del funcionalismo estructural a la posición que ocupaba la sociedad estadounidense en el mundo. Cuando a partir de 1945 Estados Unidos se situó en una posición mundial dominante, el funcionalismo estructural alcanzó la hegemonía dentro de la sociología. El funcionalismo estructural apoyó esta posición mundial en dos sentidos. Primero, la idea estructural-funcional de que «toda pauta tiene consecuencias que contribuyen a la preservación y la supervivencia del sistema» era «simplemente una celebración de los Estados Unidos y de su hegemonía mundial» (Huaco, 1986: 52). Segunda, su perspectiva del equilibrio (el mejor cambio social era no cambiar) sintonizaba bien con los intereses de los Estados

[4] A pesar de ello, Patricia Wilner (1985) defiende que entre 1936 y 1982 la *American Sociological Review* publicó numerosos artículos sobre el «consenso». Sin embargo, debe añadirse que aunque a veces se denomine teoría del consenso al funcionalismo estructural, el análisis del consenso no necesariamente implica la utilización de la teoría estructural-funcional.

Unidos, que entonces constituía «el imperio más rico y más poderoso del mundo». La decadencia de la posición dominante de los EEUU durante los años setenta coincide en el tiempo con la pérdida de hegemonía del funcionalismo estructural en la teoría sociológica.

La sociología radical en América: C. Wright Mills

Como hemos visto ya, aunque la teoría marxista fue ampliamente ignorada o rechazada por la mayoría de los sociólogos americanos, se dieron excepciones, notablemente la de C. Wright Mills (1916-1962). Aunque son pocas las contribuciones duraderas de Mills, se destacó por su esfuerzo casi único por mantener

C. WRIGHT MILLS: Reseña biográfica



C. ``rig` ` `ils naci´ el ˉ8 `e agos o `e ˉ ˉ 6 en Waco, Texas. Procedía de una familia tradicional de clase media. Su padre era agente de seguros y su madre ama de casa. Estudió en la Universidad de Texas, en la que se licenció en 1929. Fue un estudiante excepcional que al marcharse de Texas ya había publicado artículos en las dos revistas más importantes de sociología. Mills preparó su tesis en la Universidad de Wisconsin, donde se doctoró (Scimecca, 1977). Aceptó ˬu pri...er trˬˬajo e.. la U..i.ersidad de Maryland, pero pasó la mayor parte de su carrera académica, desde 1945 hasta su muerte, en la Universidad de Columbia.

Mills era un hombre que siempre tenía prisa (Horowitz, 1983). Cuando murió de su cuarto infarto a los cuarenta y cinco años, Mills ya había hecho numerosas contribuciones importantes a la sociología. Tuvo una agitada vida personal caracterizada por numerosas aventuras amorosas, tres casamientos y un hijo de cada matrimonio. Su vida profesional también fue turbulenta. Siempre parecía que se había peleado con todo y con todos. Siendo estudiante licenciado en Wisconsin arremetió contra varios de sus profesores. Más tarde, en uno de sus primeros ensayos criticó abiertamente al exdirector del departamento de Wisconsin. Llamó al teórico más antiguo de Wisconsin, Howard Becker, «loco de remate» (Horowitz, 1983). Finalmelnte entró en conflicto con su compañero Hans Gerth, quien calificó a Mills de «excelente timador, mequetrefe, joven prometedor aprovechado, y vaquero tejano al galope y siempre dispuesto a darle al gatillo» (Horowitz,

la tradición marxista viva en la teoría sociológica. Los sociólogos marxistas modernos han aventajado a Mills en sofisticación teórica, pero tienen una gran deuda con él debido a las actividades profesionales y personales que abrieron hueco a su propia obra (Alt, 1985-1986). Mills no era un marxista, y no leyó a Marx hasta mediados de los años cincuenta. Incluso entonces se limitaba a leer las pocas traducciones al inglés disponibles, porque no sabía alemán. Como por entonces Mills había publicado ya la mayoría de sus principales libros, su obra no ofrecía una teoría marxista muy sofisticada.

Mills publicó dos grandes obras que reflejaban sus ideas políticas radicales, así como su escasa competencia en la teoría marxista. La primera se titulaba *White Collar* (1951), una dura crítica al status de una categoría profesional que

1983: 72). Siendo profesor en Columbia Mills se aisló y se distanció de sus colegas. Uno de sus compañeros de Columbia dijo de él:

> No había enemistad entre Wright y yo. Al principio hubo distancia entre los dos. De hecho, en la ceremonia celebrada en su memoria en la Universidad de Columbia a su muerte, me pareció ser la única persona que no hubiera podido decir: «Fuí amigo suyo, pero luego nos distanciamos». Precisamente sucedió al contrario.
>
> (citado en Horowitz, 1983: 83)

Mills era un marginado y lo sabía: «Soy un forastero no sólo en el sentido territorial, sino también en los otros sentidos. Y lo soy para bien» (Horowitz, 1983: 84). En *The Sociological Imagination* [La imaginación sociológica] (1959), Mills no se contentó con desafiar al teórico más importante de su tiempo, Talcott Parsons, sino también al metodólogo de mayor relevancia, Paul Lazarfeld, que resultaba ser también colega suyo en Columbia.

Por supuesto, Mills no sólo se enfrentaba con las personas; también estaba a disgusto con la sociedad estadounidense y la atacó desde varios frentes. Pero quizás más llamativo es el hecho de que cuando Mills visitó la Unión Soviética y fue galardonado como el mejor crítico de la sociedad estadounidense, aprovechó la ocasión para atacar la censura soviética brindando por uno de los primeros líderes soviéticos que había sido torturado y asesinado por los stalinistas: «¡Brindo por el día en que las obras completas de León Trotsky se publiquen en la Unión Soviética!» (Tilman, 1984: 8).

C. Wright Mills murió en Nyack, Nueva York, el veinte de marzo de 1962.

aumentaba: los trabajadores de cuello blanco. La segunda, *The Power Elite* [La elite del poder] (1956), tenía como objetivo mostrar que los estadounidenses estaban dominados por un pequeño grupo de hombres de negocios, políticos y líderes militares. Entre ambos trabajos publicó su obra teórica más sofisticada, *Character and Social Structure* [Cáracter y estructura social] (1953), producida en colaboración con Hans Gerth. Teniendo en cuenta el papel importante que jugó Mills en la historia de la teoría sociológica marxista, resulta curioso que este libro se apoye más en la teoría weberiana y freudiana que en la marxista. A pesar de ello la obra constituye una contribución teórica relevante, aunque en nuestros días apenas sea leída (posiblemente debido a que parece que no sintoniza con los bien conocidos trabajos radicales de Mills). De hecho, estuvo profundamente influido por Hans Gerth, quien sentía un vivo interés por la teoría weberiana.

En los años cincuenta el interés de Mills se dirigió hacia el marxismo y los problemas del Tercer Mundo. Este cambio de intereses dio como fruto un libro sobre la revolución comunista en Cuba, *Listen, Yankee: The Revolution in Cuba* [Escucha yanqui: la revolución cubana] (1960) y *The Marxists* [Los marxistas] (1962). El radicalismo de Mills lo situó en la periferia de la sociología estadounidense. Fue objeto de muchas críticas, y él, a su vez, un crítico muy duro de la sociología. Su actitud crítica culminó en *The Sociological Imagination* [La imaginación sociológica] (1959). Es muy notable su aguda crítica de Talcott Parsons y de su práctica de la gran teoría. De hecho, muchos sociólogos están más familiarizados con la crítica de Mills que con los detalles de la obra de Parsons.

Mills falleció en 1962, desterrado de la sociología. Sin embargo, antes del decenio en el quedó marginado, tanto la sociología radical como la teoría marxista comenzaron a hacer importantes aportaciones a la disciplina.

El desarrollo de la teoría del conflicto

Otra corriente precursora de una auténtica unión entre el marxismo y la sociología se concretó en el desarrollo de una teoría del conflicto alternativa al funcionalismo estructural. Como acabamos de ver, el funcionalismo estructural apenas había obtenido el liderazgo de la teoría sociológica cuando empezó a sufrir cada vez más ataques. Los ataques provenían de muchos frentes: se acusaba al funcionalismo estructural de cosas tales como ser políticamente conservador, incapaz de tratar el cambio social debido a su interés por las estructuras estáticas, e inadecuado para analizar correctamente el conflicto social.

Uno de los resultados de estas críticas fue el esfuerzo que hizo un cierto número de sociólogos para superar los problemas del funcionalismo estructural integrando el interés por la estructura con el interés por el conflicto. Esta tarea desembocó en el desarrollo de una *teoría del conflicto* alternativa al funcionalismo estructural. Lamentablemente, ese esfuerzo parecía a menudo poco más que la imagen invertida del funcionalismo estructural, demostrando escasa coherencia intelectual.

El primer esfuerzo de relieve fue un libro de Lewis Coser sobre las funciones del conflicto social (1956). Esta obra intentaba analizar el conflicto social desde una perspectiva estructural-funcional del mundo. Aunque resulta de gran utilidad para el análisis de las funciones del conflicto, es un estudio del conflicto en sí, más que un examen de sus funciones positivas.

Otros estudiosos intentaron reconciliar las diferencias entre el funcionalismo estructural y la teoría del conflicto (Coleman, 1971; Himes, 1966; van den Berghe, 1963). Aunque estos esfuerzos fueron de alguna utilidad, se acusó a los autores de pasar por alto las principales diferencias entre las dos alternativas teóricas (A. Frank, 1966/1974).

El gran problema de la mayor parte de las teorías del conflicto era que carecían de lo que más necesitaban: un anclaje coherente en la teoría marxista. Después de todo, la teoría marxista se desarrolló al margen de la sociología y debió haber porporcionado fundamentos sobre los que desarrollar una sofisticada teoría sociológica del conflicto. La única excepción digna de mención es el trabajo de Ralf Dahrendorf (nacido en 1929).

Dahrendorf es un estudioso europeo muy versado en la teoría marxista. Su intención era engastar su teoría del conflicto en la tradición marxista. Sin embargo, al final, su teoría del conflicto parecía más un reflejo especular del funcionalismo estructural que una teoría marxista del conflicto. La principal obra de Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society* [Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial] (1959), supuso el trabajo más influyente en la teoría del conflicto, pero ello se debía principalmente a que parecía alinearse más con el funcionalismo estructural que con la corriente principal de la sociología. Es decir, Dahrendorf operaba en el mismo nivel de análisis que los funcionalistas estructurales (estructuras e instituciones) y analizaba las mismas cuestiones que ellos. (En otras palabras, el funcionalismo estructural y la teoría del coflicto forman parte del mismo paradigma; véase el Apéndice.) Reconocía que aunque algunos aspectos del sistema social podían adaptarse bastante bien, también cabía el conflicto y la tensión entre ellos.

A fin de cuentas, debe considerarse la teoría del conflicto como poco más que un desarrollo transitorio en la historia de la teoría sociológica. Fracasó debido a que no fue lo suficientemente lejos en la dirección de la teoría marxista. Era demasiado pronto —las décadas de los años cincuenta y sesenta— para que la sociología estadounidense aceptara un enfoque plenamente marxista. Pero la teoría del conflicto fue útil porque sentó las bases para que a finales de los años sesenta comenzara a aceptarse ese enfoque.

Debemos mencionar también la contribución de Randall Collins (1975, 1990) a la teoría del conflicto. Por una parte, el esfuerzo de Collins acusa la misma debilidad que los otros trabajos pertenecientes a la tradición del conflicto: su pobreza cuando se lo compara con la tradición marxista. No obstante, Collins ha identificado otra debilidad de la tradición del conflicto, y ha intentado superarla. El problema es que la teoría del conflicto se centra generalmente en las estructuras sociales; tiene poco o nada que decir sobre los actores y sus pensa-

mientos y acciones. Collins, que se formó en la tradición fenomenológica y etnometodológica (véase más abajo), ha intentado desarrollar la teoría del conflicto en esta dirección.

El nacimiento de la teoría del intercambio

Otro importante desarrollo teórico que comenzó en la década de los años cincuenta fue la teoría del intercambio. La figura más importante de esta corriente es George Homans, un sociólogo al que acabamos de abandonar justo en el momento en el que se aproximaba al conductismo psicológico de B.F. Skinner. El conductismo de Skinner es la fuente principal de la teoría del intercambio de Homans.

Descontento con la estrategia deductiva de Parsons para la construcción de teorías, Homans tabajó duramente con objeto de encontrar una alternativa válida para el desarrollo inductivo de teorías sociológicas. Es más, Homans pretendía mantenerse alejado del enfoque cultural y estructural de la teoría parsoniana y deseaba concentrarse en las personas y en su conducta. Con este objetivo en mente Homans analizó el trabajo de su colega en Harvard, B.F. Skinner. Al principio, Homans no vio de qué forma podrían ser útiles las proposiciones de Skinner, desarrolladas con el objeto de explicar la conducta de los pichones, para el estudio de la conducta social humana. Pero cuando Homans analizó numerosos datos procedentes de estudios sociológicos de pequeños grupos y estudios antropológicos de las sociedades primitivas, comenzó a vislumbrar que el conductismo de Skinner era válido para su objetivo y que proporcionaba una alternativa teórica al funcionalismo estructural de estilo parsoniano. Esto le llevó a escribir un artículo titulado «La conducta social como intercambio» en 1958, y en 1961 a la exposición plena de su postura teórica en el libro, *Social Behavior: Its Elementary Forms* [La conducta social: sus formas elementales]. Estos trabajos marcaron el nacimiento de la teoría del intercambio como perspectiva sociológica relevante. Desde entonces la teoría del intercambio ha recibido mucha atención, tanto positiva como negativa.

La idea básica de Homans era que el núcleo de la sociología estaba en el estudio de la conducta y la interacción individual. Demostró poco interés por la conciencia o por los diversos tipos de grandes estructuras e instituciones que preocupaban a la mayoría de los sociólogos. Se concentró principalmente en las pautas de refuerzo, la historia de las recompensas y los costes, que dirigían la actuación de las personas. En lo fundamental, Homans manifestaba que las personas continuaban haciendo lo que había obtenido recompensa en el pasado. Y a la inversa, dejaban de hacer lo que se había demostrado costoso. Para comprender su conducta era necesario entender la historia individual de las recompensas y los costes. Así, el objeto de la sociología no debía ser la conciencia o las estructuras e instituciones sociales, sino las pautas de refuerzo.

Como su nombre sugiere, la teoría del intercambio se ocupa no sólo de la conducta individual, sino también de la interacción entre las personas que entraña un intercambio de recompensas y costes. La premisa es que las interaccio-

nes suelen continuar siempre que exista un interacambio de recompensas. Y a la inversa, es menos probable que sigan existiendo las interacciones que son costosas para una o ambas partes actuantes.

Otra importante exposición de la teoría del intercambio es la obra de Peter Blau, *Exchange and Power in Social Life* [Intercambio y poder en la vida social], publicada en 1964. En lo fundamental, Blau adoptó la perspectiva de Homans, pero había una importante diferencia entre ambos. Mientras Homans se mostraba satisfecho con el análisis de las formas elementales de la conducta social, Blau quiso integrar ese tipo de análisis con el intercambio a escala cultural y estructural. Para ello partía de los intercambios entre los actores y avanzaba hacia las estructuras de más alcance que eran producto de ese intercambio. Así, terminó por analizar los intercambios entre las grandes estructuras. Es una teoría harto diferente de la del intercambio que desarrolló Homans. En ciertos sentidos, supuso un regreso al estilo parsoniano de teorizar tan criticado por Homans. No obstante, el esfuerzo por analizar desde una perspectiva integrada el intercambio a pequeña y a gran escala constituyó un paso teórico muy útil.

Aunque eclipsado durante muchos años por Homans y Blau, Richard Emerson (1981) ha aparecido recientemente como una figura central de la teoría del intercambio. Se le reconoce sobre todo su esfuerzo por desarrollar un enfoque integrado macro-micro de la teoría del intercambio. En suma, la teoría del intercambio se desarrolla en la actualidad dentro de una corriente significativa de teoría sociológica, y continúa atrayendo nuevos adeptos y emprendiendo nuevas direcciones (Cook, O'Brien y Kollock, 1990, véase también más abajo).

Análisis dramatúrgico: la obra de Erving Goffman

A Erving Goffman (1922-1982) se le suele considerar el más grande pensador vinculado con la Escuela de Chicago original. Se doctoró por la Universidad de Chicago en 1953, un año después del traslado de Herbert Blumer (que había sido profesor de Goffman) de Chicago a Berkeley. Pronto Goffman se reunió con Blumer en Berkeley, donde juntos crearon algo así como un centro de interaccionismo simbólico. Pero no llegaría a tener la importancia de Chicago. El mejor momento de Blumer, por lo que se refiere a los influyentes cargos que había ocupado, había pasado ya, y Goffman no se convirtió en objeto de estudio de los estudiantes licenciados. A partir de 1952 la suerte del interaccionismo simbólico disminuyó, aunque sigue siendo una teoría sociológica importante.

A pesar de la decadencia del interaccionismo simbólico en general, Goffman se labró una posición sólida y distintiva en la teoría sociológica contemporánea. Entre los años cincuenta y setenta, Goffamn publicó una serie de libros y ensayos que provocaron el nacimiento del análisis dramatúrgico como una variante del interaccionismo simbólico. Aunque los intereses de Goffman cambiaron al final de su carrera, se le conoce principlamente por su *teoría dramatúrgica*.

La exposición más famosa de la teoría dramatúrgica de Goffman se encuentra en su obra publicada en 1959, *Presentation of Self in Everyday Life* [La presen-

tación de la persona en la vida cotidiana]. (Durante los quince años siguientes Goffamn publicó varios libros y ensayos en los que desarrolló su perspectiva dramatúrgica del mundo). Para decirlo en pocas palabras, Goffamn pensaba que existían múltiples analogías entre las representaciones teatrales y el tipo de «actos» que todos realizamos durante la acción e interacción cotidianas. Consideraba que la interacción era sumamente frágil y que se mantenía por las representaciones sociales. La representación deficiente o desorganizada constituye una gran amenaza para la interacción social, del mismo modo que lo es para la representación teatral.

Goffman fue bastante lejos en su analogía entre el escenario y la interacción social. En toda interacción social existía una *región anterior* que equivalía al proscenio de la representación teatral. Los actores en el escenario y en la vida social se mostraban interesados en su apariencia, su vestimenta y el empleo de accesorios. Pero tanto en el escenario como en la vida social existía también una *región posterior*, lugar al que los actores podían retirarse y en el que se preparaban para su representación. En las bambalinas, o entre bastidores, los actores podían desprenderse de sus papeles y ser ellos mismos.

El análisis dramatúrgico es, sin duda, coherente con sus raíces en el interaccionismo simbólico. Se fija en los actores, la acción y la interacción. Al trabajar en la misma arena que el interaccionismo simbólico, Goffamn consideró que el teatro constituía una metáfora brillante para arrojar luz sobre los procesos sociales de escala reducida.

Hoy en día se lee y reconoce la obra de Goffman por su originalidad y su abundancia de ideas (R. Collins, 1986; Ditton, 1980). Aunque en general se le considera un importante teórico, no todo el mundo lo cree así. Existen diversas razones que lo explican. Primera, se le ha acusado de centrarse en cuestiones bastante esotéricas, en lugar de en los aspectos verdaderamente esenciales de la vida social. Segunda, era un teórico micro en una época en que se admiraba a los teóricos macro. Como ha dicho Randall Collins, «Cuanto más analizamos esta obra [la de Goffman], más nos percatamos de que en Goffman se encarna la principal figura de la microsociología de nuestro tiempo» (1981c: 6). Tercera, atrajo pocos estudiantes capaces de construir teóricamente a partir de sus principios; de hecho, algunos creían que era imposible construir sobre la obra de Goffman. Se la considera poco más que una serie de explosiones idiosincrásicas de ideas brillantes. Finalmente, se ha realizado escaso trabajo teórico dentro de la tradición dramatúrgica (una excepción la constituyen Lyman y Scott [1970]).

La única área en la que la obra de Goffman ha resultado ser de utilidad es la investigación empírica que recurre a su enfoque dramatúrgico. Recientemente han aparecido algunos trabajos que se sirven de su enfoque, entre ellos los estudios de Snow, Zurcher y Peters (1984) sobre la celebración de la victoria por las masas en los partidos de futbol como representaciones dramatúrgicas, los análisis dramatúrgicos de Haas y Shaffir (1982) sobre la profesión médica, el de Zurcher (1985) sobre los juegos bélicos y el estudio de Kitahara (1986) sobre los mecanismo dramatúrgicos que utilizó el comodoro Perry para abrir las puertas de Occidente a Japón.

Es difícil predecir el futuro del análisis dramatúrgico, aunque su importancia ha disminuido debido a que Goffman terminó por dar a su trabajo una orientación estructural.

El desarrollo de las sociologías «creativas»

Las décadas de los años sesenta y setenta presenciaron una explosión (Ritzer, 1985) de diversas pespectivas teóricas que Monica Morris (1977) agrupó bajo la denominación de sociología «creativa». Bajo esta etiqueta se incluyen la sociología fenomenológica, la etnometodología y la sociología existencial.

La sociología fenomenológica y la obra de Alfred Schutz (1899-1959). La filosofía de la fenomenología, centrada en el análisis de la conciencia, tiene una larga historia, pero el mayor esfuerzo por desarrollar una variante sociológica de la fenomenología se le puede atribuir a Alfred Schutz en su obra *The Phenomenology of the Social World* [La fenomenología del mundo social], publicada en Alemania en 1932. Esta obra no fue, sin embargo, traducida al inglés hasta 1967, no pudiendo, por tanto, influir hasta entonces en la teoría sociológica estadounidense. Schutz llegó en 1939 a los Estados Unidos tras esquivar a los nazis en Austria. Enseguida encontró un empleo en la New School for Social Research de Nueva York, desde la que le fue posible influir en el desarrollo de la sociología fenomenológica, y más tarde etnometodológica, estadounidense.

Como veremos en el décimo capítulo, Schutz partió de la filosofía fenomenológica de Edmund Husserl, que se había propuesto una comprensión interna del ego trascendental, y le dio un giro externo hacia la intersubjetividad. A Schutz le interesaba sobre todo el modo en que las personas aprehenden la conciencia de los otros mientras viven en la corriente de su propia conciencia. Schutz también usaba el término intersubjetividad en un sentido amplio para referirse al mundo social, en especial a la naturaleza social del conocimiento.

Gran parte del trabajo de Schutz se centra en un aspecto del mundo social que denomina el *mundo de la vida*, o mundo de la vida cotidiana. Es un mundo intersubjetivo en el que la gente crea la realidad social, a la vez que está sujeta a las constricciones que ejercen las estructuras sociales y culturales previamente creadas por sus antecesores. Aunque muy buena parte del mundo de la vida es compartida, existen también aspectos privados (biográficamente articulados) del mundo. Dentro del mundo de la vida, Schutz diferenciaba entre las relaciones íntimas cara a cara («relaciones entre nosotros») y las relaciones distantes e impersonales («relaciones entre ellos»). Mientras que las relaciones cara a cara son de gran importancia en el mundo social, a los sociólogos les es mucho más fácil estudiar científicamente las relaciones más impersonales. Si bien Schutz giró desde la conciencia hacia el mundo intersubjetivo de la vida, aportó penetrantes intuiciones sobre aquella, especialmente en sus reflexiones sobre el significado y los motivos de las personas.

En conjunto, Schutz estudió la relación dialéctica entre el modo en el que

construimos la realidad social y la inexorable realidad social y cultural que heredamos de los que nos han precedido en el mundo social.

A mitad de los años sesenta se produjeron desarrollos cruciales para la sociología fenomenológica. No sólo se tradujo la gran obra de Alfred Schutz y se publicó una colección de sus ensayos, sino que Peter Berger y Thomas Luckmann coescribieron un trabajo titulado *The Social Construction of Reality* [La construcción social de la realidad] (1967), que se convirtió en uno de los libros de teoría sociológica más leidos de su tiempo. Esta obra hizo, al menos, dos importantes contribuciones. En primer lugar, constituía una introducción a las ideas de Schutz presentadas de tal modo que las hacía accesibles para una gran audiencia estadounidense. En segundo lugar, representaba un esfuerzo para integrar las ideas de Schutz con la corriente principal de la sociología. Desde 1967 la fenomenología no ha hecho sino ganar popularidad en el ámbito de la sociología.

Etnometodología. A los ojos de mucha gente, esta perspectiva teórica es apenas distinguible de la fenomenología, si bien comprobaremos que hay importantes diferencias entre ellas. De hecho, el creador de esta perspectiva, Harold Garfinkel, fue discípulo de Alfred Schutz en la New School. Garfinkel cuenta con curiosos antecedentes intelectuales. Fue alumno de Parsons a finales de los años cuarenta, y combinó la orientación de Parsons con la de Schutz, cuyo magisterio recibió pocos años después. Tras doctorarse en Harvard en 1952, Garfinkel llegó en 1954 (Sharrock y Anderson, 1986) a la Universidad de California en Los Angeles (Heritage, 1984), y fue allí donde Garfinkel y sus alumnos de licenciatura desarrollaron la etnometodología. Geográficamente, la etnometodología fue el primer producto teórico distintivo de la Costa Oeste, donde ha continuado centrada hasta nuestros días (si bien hay también ahora un nutrido grupo de etnometodólogos británicos). En parte, ello se ha debido al deseo de los etnometodólogos de permanecer juntos, pero también a la oposición de la ortodoxia sociológica a esta corriente.

Garfinkel se convirtió en el centro de un grupo de estudiantes y profesores de la UCLA que se interesaron por su enfoque. Desde comienzos de los años cincuenta tuvieron lugar en la UCLA una serie de seminarios y fue en este ambiente en el que surgieron los más importantes etnometodólogos.

La etnometodología comenzó a gozar de una audiencia a escala nacional con la publicación en 1967 de la obra *Studies in Ethnomethodology* [Estudios etnometodológicos] de Garfinkel. Aunque su prosa es difícil y obscura, el libro suscitó gran interés. El hecho de que apareciera simultáneamente a la traducción de *The Phenomenology of the Social World* de Schutz y a la publicación de *The Social Construction of Reality* de Berger y Luckmann, parecía indicar que la sociología «subjetiva» o «creativa» llegaba a su madurez.

En lo fundamental, la *etnometodología* es el estudio del «cuerpo de conocimiento de sentido común y de la gama de procedimientos y consideraciones [métodos] por medio de los cuales los miembros corrientes de la sociedad dan

sentido a las circunstancias en las que se encuentran, hallan el camino a seguir en esas circunstancias y actuan en consecuencia» (Heritage, 1984: 4). Los escritores que trabajan en esta tradición se sienten profundamente inclinados hacia el estudio de la vida cotidiana a escala del individuo. Mientras los sociólogos fenomenológicos tienden a centrarse en lo que piensan las personas, a los etnometodólogos les preocupa lo que hacen. Así, los etnometodólogos dedican una buena parte de su atención al estudio detallado de las conversaciones. Este interés por el nivel microsocial se opone vivamente a la atención que muchos sociólogos ortodoxos prestan a los grandes fenómenos objetivos como las burocracias, el capitalismo, la división del trabajo y el sistema social. Los etnometodólogos también se interesan por estas estructuras, pero en tanto contextos de la vida cotidiana; no se preocupan por tales estructuras como fenómenos en sí.

Aunque los trabajos de los etnometodólogos mantienen vínculos con perspectivas sociológicas más antiguas como el interaccionismo simbólico y el análisis dramatúrgico, sin duda había en ellos algo amenazador para los sociólogos ortodoxos que aún ejercían el control de la disciplina. De hecho, tanto la fenomenología como, sobre todo, la etnometodología han padecido críticas brutales por parte de los sociólogos ortodoxos. He aquí dos ejemplos. El primero procede de una recensión de James Coleman de la obra de Garfinkel *Studies in Ethnometodology*:

> Lo que ocurre es simplemente que Garfinkel es incapaz de generar idea alguna a partir de ese enfoque...
>
> Tal vez el programa hubiera sido más fértil de la mano de algún observador más meticuloso, pero en las suyas es sorprendentemente estéril...
>
> ...este capítulo parece no sólo un desastre etnometodológico en sí, sino también la prueba de que existen deficiencias más generales en la etnometodología...
>
> ...este capítulo es un desastre aún mayor, porque combina las rigideces de la mayoría de los técnicos de orientación matemática con las confusiones y errores de los técnicos blandos, y carece de los principios o la competencia técnica de una sociología creativa y madura.
>
> Una vez más, Garfinkel elabora hasta la saciedad aspectos que son hasta tal extremo lugares comunes, que parecerían banales si estuvieran formulados en un inglés claro. Pero tal y como está escrito, hace falta emplear en su lectura tal cantidad de tiempo para que la información se trasmita, que a un lector poco avisado no le parece una banalidad.
>
> (Coleman, 1968: 126-130)

El discurso presidencial de Lewis Coser ante la *American Sociological Association* en 1975 constituye el segundo ejemplo. Coser consideraba que la etnometodología tenía escasas cualidades dignas de ser rescatadas, por lo que la sometió a un salvaje ataque calificándola, entre otras cosas, de «trivial», de «entreguista», de «orgía de subjetivismo», y de «empresa desenfrenada». La amargura de estos y otros ataques constituye un indicador del éxito que tienen tanto la etnometodología como la fenomenología y del grado en el que representan una amenaza a la corriente principal de la sociología.

Sociología existencial. De las tres sociologías creativas, la sociología existencial es la menos importante, al menos así ha sido hasta nuestros días. Comparte con los otros dos enfoques un interés por los actores y sus pensamientos y acciones. La *sociología existencial* se centra en las complejidades de la vida del individuo y en el modo en que los actores intentan solventar esas complejidades. Se muestra particulamente interesada en los sentimientos individuales y en el *self.* Aunque comparte varias raíces intelectuales con la fenomenología y la etnometodología, la sociología existencial se esfuerza por distanciarse de ellas (véase Fontana, 1980, 1984). Se ve a sí misma más involucrada en el mundo real que cualquiera de las otras dos sociologías creativas. También tiene varias fuentes que le son peculiares, como la obra de Jean-Paul Sartre (Craib, 1976). Aunque la sociología existencial se ha labrado su propio camino dentro de la disciplina (por ejemplo, Douglas y Johnson, 1977; Hayim, 1980, Kotarba y Fontana, 1984; Manning, 1973; Tiryakian, 1965), continúa en la periferia. Pero cuando su influencia se combina con la de la etnometodología y la fenomenología, es posible apreciar que las sociologías creativas hacen aportaciones a la sociología, y ello a pesar de la oposición sustancial de muchos sociólogos.

En las últimas páginas hemos analizado cuatro teorías micro: la teoría del intercambio, la sociología fenomenológica, la etnometodología y la sociología existencial. Mientras las tres últimas comparten la perspectiva del actor reflexivo y creativo, la teoría del intercambio no lo hace. No obstante, las cuatro teorías comparten una orientación micro hacia el actor y sus acciones y conducta. En la década de los años setenta, estas teorías adquirieron fuerza en la disciplina y amenazaron con substituir a las teorías de orientación macrosocial (como el funcionalismo estructural, la teoría del conflicto y las teorías neomarxistas) como teorías dominantes de la sociología (Knorr-Cetina, 1981; Ritzer, 1985).

Teoría de sistemas

Uno de los desarrollos más interesantes en la sociología ha sido la ascensión meteórica y la caida igualmente meteórica de la teoría de sistemas. La teoría de sistemas apareció aproximadamente en la década de los sesenta, y llegó a su punto culminante con la publicación en 1967 de la obra de Walter Buckley *Sociology and Modern Systems Theory* [La sociología y la moderna teoría de sistemas]. La teoría de sistemas se deriva de las ciencias duras, que consideran tanto las entidades orgánicas como las mecánicas en términos de sistemas. La *teoría de sistemas* ve la sociedad como un enorme sistema constituído por una serie de partes interrelacionadas. Es necesario examinar la relación entre las partes, así como también las relaciones entre el sistema y otros sistemas sociales. También se estudian de las entradas [*imputs*] que penetran en el sistema social, el modo en que la sociedad procesa esas entradas y los productos resultantes.

Durante la década de los sesenta los sociólogos se sintieron atraídos por la teoría de sistemas. El funcionalismo estructural era objeto de numerosas críticas y parecía que la teoría de sistemas era su sucesora. Después de todo, Par-

sons tituló su libro de 1951 *The Social System* [El sistema social], escrito en unos términos que se asemejaban a los de la teoría de sistemas. Además, la teoría de sistemas, arraigada en las ciencias duras, tenía atractivo para los sociólogos interesados en fomentar la sociología científica. Con todo, fue una perspectiva brillante que no llegó a florecer. Apenas se trabajó con ella teórica o empíricamente. Once años más tarde de la publicación del libro de Buckley, Robert Lilienfeld (1978) publicó una acerba crítica de la teoría de sistemas denunciando sus deficiencias, sus pretensiones científicas y su ideología implícitamente conservadora. En los últimos años la teoría de sistemas ha experimentado un modesto renacimiento en la obra de Archer (1988) y Bailey (1990).

La influencia de la sociología marxista

Durante los últimos años del decenio de los sesenta, la teoría marxista comenzó finalmente a penetrar de modo significativo en la teoría sociológica estadounidense (Jay, 1984). Hay varias razones que explican ese proceso. Primera, la teoría dominante (el funcionalismo estructural) era objeto de numerosas críticas por varias razones, entre ellas su conservadurismo. Segunda, la sociología radical de Mills y la teoría del conflicto, si bien no representaban una teoría marxista elaborada, sentaron las bases para el desarrollo de una teoría estadounidense auténticamente arraigada en la tradición marxista. Tercera, los años sesenta se caracterizaron por la protesta negra, el renacimiento del movimiento feminista, el movimiento estudiantil, y la protesta contra la guerra de Vietnam. Muchos de los sociólogos jóvenes que se formaron en este ambiente se sintieron atraídos por las ideas radicales. Al principio, este interés se manifestó por lo que se denominaba durante aquellos días la «sociología radical» (Colfax y Roach, 1971). Fue útil en la medida en que duró, pero, igual que la obra de Mills, presentaba numerosos puntos flacos comparada con la teoría marxista.

Es difícil escoger una única obra como representativa del desarrollo de la sociología marxista en Estados Unidos, aunque puede afirmarse que la obra de Henri Lefebvre *La sociología de Marx* (1968) jugó un importante papel. Y lo hizo debido a su argumento principal: aunque Marx no era un sociólogo, había mucha sociología en su teoría. Desde entonces, cada vez más sociólogos han vuelto a la obra original de Marx, y a la de otros marxistas, con el fin de encontrar ideas útiles para el desarrollo de una sociología marxista. En un primer momento ello supuso simplemente que los teóricos estadounidenses leían por fin a Marx en serio, pero hoy día podemos ver cómo los sociólogos estadounidenses han producido varias obras importantes dentro del marxismo académico.

Los teóricos estadounidenses se han sentido particularmente atraídos por la obra de la escuela crítica, especialmente debido a su combinación de las teorías marxista y weberiana. Muchas de las obras se han traducido al inglés, y algunos estudiosos estadounidenses han hecho su propias carreras escribiendo libros sobre la escuela crítica dirigidos al público estadounidense (por ejemplo, Jay, 1973, 1986).

Paralelamente a este aumento de interés se produjo cierto apoyo institucional a esa orientación. Varias revistas dedican una atención considerable a la teoría sociológica marxista, entre ellas *Theory and Society*, *Telos* y *Marxist Studies*. En 1977 se creó una sección de sociología marxista en la *American Sociological Association*. No sólo la primera generación de teóricos críticos, sino también la segunda, y en especial Jurgen Habermas, han recibido un gran reconocimiento en los Estados Unidos.

De la mayor importancia ha sido la aparición en la sociología estadounidense de diversas obras significativas realizadas desde un punto de vista marxista. Es destacable la tendencia del grupo de sociólogos que hacen sociología histórica desde una perspectiva marxista (por ejemplo, Skocpol, 1979; Wallerstein, 1974, 1980, 1989). También es notorio otro grupo que analiza el reino económico desde una perspectiva sociológica (por ejemplo, Baran y Sweezy, 1966; Braverman, 1974; Burawoy, 1979). Y existen otros muchos que se dedican a hacer sociología empírica bastante tradicional, pero inspirada en un profundo conocimiento de la teoría marxista (Kohn, 1976, por ejemplo).

El reto de la teoría feminista

A finales de los años setenta, en el preciso momento en que la teoría marxista lograba ser significativamente aceptada por los sociólogos estadounidenses, una más de entre las teorías periféricas planteó un reto a las teorías sociológicas ortodoxas, e incluso a la sociología marxista. La última rama del pensamiento social radical la constituye la teoría feminista contemporánea.

Hay que remontarse casi cuatrocientos años en las sociedades occidentales para encontrar el rastro de los escritos críticos feministas (Donovan, 1985; Rossi, 1974; Spender, 1982); hace ciento cincuenta años que existe un movimiento político organizado por y para las mujeres (Banner, 1984; Carden, 1974; Chafetz y Dworkin, 1986; Deckard, 1979; Giddings, 1984; Kandal, 1988; O'Neill, 1971; Ryan, 1990). En los Estados Unidos el movimiento feminista logró el derecho al voto para las mujeres en 1920, cincuenta y cinco años después de que se les reconociera constitucionalmente a los negros. Agotado y, en cierto sentido, saciado por la victoria, el movimiento de las mujeres norteamericanas se debilitó en número y fuerza durante los treinta años siguientes, para reverdecer completamente renovado en los años sesenta. Tres factores contribuyeron a desencadenar esta nueva oleada de actividad feminista: el clima general de pensamiento crítico que caracterizaba a ese periodo; la rabia de las activistas que se unieron en tropel a los movimientos contra la guerra y en pro de los derechos humanos y a la revuelta estudiantil para encontrarse con las actitudes sexistas de los hombres radicales y liberales que participaban en esos movimientos (Densmore, 1973; Evans, 1980; Morgan, 1970; Shreve, 1989; Snitow et al., 1983); y la experiencia de prejuicio y discriminación que sufrían las mujeres a medida que se incorporaban masivamente al trabajo asaliarado y a la educación superior (Bookman y Morgen, 1988; Garland, 1988; Lengermann y Wallace, 1985;

MacKinnon, 1979). Por estas razones, particularmente por la tercera, el movimiento feminista en esta segunda fase continuó expandiéndose durante los años setenta y ochenta, a pesar de que el activisimo de otros muchos movimientos de los años sesenta había decaído. Además, durante aquellos años el activismo feminista se ha convertido en un fenómeno internacional.

Un rasgo sobresaliente de este movimiento feminista internacional ha sido la enorme y creciente proliferación de una nueva literatura sobre las mujeres que hace visibles todos los aspectos de la vida y las experiencias femeninas que hasta entonces no habían sido tenidos en cuenta. Esta literatura, conocida popularmente como *estudios sobre las mujeres* o *nueva literatura sobre las mujeres*, constituye la obra de una comunidad internacional e interdisciplinar de escritores y escritoras que se encuentran dentro y fuera de las universidades, y que escriben tanto para el gran público como para el personal académico especializado. En lo que puede considerarse como uno de los ejemplos más impresionantes de continuo trabajo intelectual de estos últimos años, los y las especialistas en las mujeres han venido realizando una crítica analítica y multifacética que pone al descubierto la complejidad de los sistemas que someten a las mujeres.

La teoría feminista constituye el hilo conductor de esta literatura: en ocasiones está implícita en escritos sobre cuestiones tan importantes como el trabajo (Daniels, 1988; Kanter, 1977; Rollins, 1985), la violación (Sanday, 1990; Scully, 1990), o la cultura popular (Radway, 1984); otras veces la encontramos expresada de forma clara y explícita, como en el análisis de la maternidad de Adrienne Rich (1976), Nancy Chodorow (1978), y Jessica Benjamin (1988); y, a medida que la nueva literatura sobre las mujeres ha alcanzado una masa crítica, la teoría se sustancia con frecuencia cada vez mayor en el esfuerzo sistemático y único que supone un libro. De este reciente aluvión de escritos totalmente teóricos, ciertos enunciados han sido particularmente importantes para la sociología porque son el producto, dirigido a sociólogos, de pensadores versados en teoría sociológica (Chafetz, 1984; P. Collins, 1990; Cook y Fonow, 1986; Hartsock, 1983; Lengermann y Niebrugge-Brantley, 1990; Smith, 1979, 1987, 1990; Stacey y Thorne, 1986; Wallace, 1989). Entre las revistas que contribuyen a aumentar el atractivo de la teoría feminista para los sociólogos se cuentan *Signs*, *Feminist Studies*, *Sociological Inquiry* y *Gender and Society*, así como la asociación profesional de *Sociologists for Women in Society* (S.W.S) y la *National Women's Studies Association* (NWSA).

La teoría feminista contempla el mundo desde el ventajoso punto de mira de una minoría hasta ahora invisible y no reconocida —las mujeres—, con la vista puesta en la manera relevante, aunque desconocida, en que las actividades de esa minoría han contribuído a crear nuestro mundo. Este punto de vista requiere una nueva elaboración de nuestra comprensión de la vida social. Partiendo de esta idea, los teóricos y teóricas feministas comienzan así a plantear su reto a la teoría sociológica.

Los que se suman al reto señalan que los sociólogos se han negado insisten-

temente a incorporar las ideas de la nueva literatura sobre las mujeres a su comprensión del mundo social. Pero más bien ocurre que los sociólogos y sociólogas feministas han sido separados de la sociología ortodoxa, y la teoría feminista de la organización social se ha visto reducida a una única variable en la investigación, el sexo, y a un único patrón de roles sociales, el género (Farnham, 1987; Smith, 1990, Stacey y Thorne, 1985; Wallace, 1989; Yeatman, 1987). Explicar estas acusaciones parece útil. Entre las razones que explican que la sociología haya esquivado la teoría feminista podemos distinguir los fuertes prejuicios antifeministas, las dudosas credenciales científicas de una teoría tan próxima al activismo político, y la precaución que suscitó el reconocimiento de las implicaciones profundamente radicales de la teoría feminista para la teoría y el método sociológicos. Debe recordarse también el tiempo que tardó la teoría marxista en «llegar» a la sociología, y el importante cuerpo de escritos feministas explícitamente teóricos constituye un evento harto reciente en la vida académica. Estos escritos, sin embargo, han comenzado a ser leídos por comunidades especializadas. Ofrecen una teoría de la vida social importante y estimulantemente nueva. Y aquellos a quienes sus experiencias y percepciones les convierten en un público receptivo a esta teoría —las mujeres en general, y las mujeres y hombres a los que el feminismo afecta en particular—, constituyen una fracción importante dentro de la comunidad sociológica. Por todas estas razones, las implicaciones de la teoría feminista penetran cada vez más en la corriente principal de la disciplina.

Estructuralismo y posestructuralismo

Un desarrollo del que hasta ahora apenas hemos hablado es el creciente interés por el *estructuralismo* (Lemert, 1990). Vinculado generalmente a Francia (se le suele denominar *estructuralismo francés* [Clark y Clark, 1982; Kurzweil, 1980]), el estructuralismo constituye actualmente un fenómeno internacional. Aunque sus raíces se encuentran fuera de la disciplina, el estructuralismo se ha labrado una posición dentro de la sociología. El problema es que aún está tan poco desarrollado dentro de la sociología que es difícil definirlo con precisión. La dificultad aumenta debido al desarrollo más o menos simultáneo del estructuralismo en otras áreas. No resulta fácil encontrar una única presentación del estructuralismo que sea coherente. En efecto, se dan diferencias importantes entre las diversas ramas del estructuralismo.

Podemos hacernos una idea preliminar del estructuralismo si bosquejamos las diferencias básicas que se dan entre los que defienden una perspectiva estructuralista. Hay quienes se centran en lo que denominan «estructuras profundas de la mente». En su opinión, son estas estructuras inconscientes las que conducen a las personas a pensar y a actuar como lo hacen. La obra del psicoanalista Sigmund Freud puede considerarse un buen ejemplo de esta orientación. Hay también estructuralistas que se fijan en las grandes estructuras invisibles de la sociedad que determinan las acciones de las personas y la sociedad en

general. A veces se considera a Marx como un pensador que pertenece a esta rama del estructuralismo debido a su análisis de la invisible estructura económica de la sociedad capitalista. Un tercer grupo contempla las estructuras como los modelos del mundo social que se pueden construir. Finalmente, otros estructuralistas se preocupan por la relación dialéctica entre los individuos y las estructuras sociales. Entreven un vínculo entre las estructuras de la mente y las de la sociedad. Al antropólogo Claude Lévi-Strauss se le suele relacionar con esta perspectiva.

Hasta ahora el problema de la sociología estructural reside en que aún continúa siendo una mezcolanza de ideas derivadas de diversas áreas, entre ellas la linguística (Saussure), la antropología (Lévi-Strauss), la psicología (Freud, Lacan) y el marxismo (Althusser). Hasta que estas ideas no se conjunten de un modo coherente, el estructuralismo seguirá siendo una corriente marginal de la sociología. Sin embargo, los desarrollos en las áreas mencionadas han sido tan importantes y atractivos para los sociólogos, que es muy probable que se desarrolle en años venideros una teoría estructural propia de la sociología.

A medida que el estructuralismo se desarrolla dentro de la sociología se produce un movimiento fuera de ella que va más allá de las premisas originales de aquel movimiento: el *posestructuralismo* (Lemert, 1990). El principal representante del posestructuralismo es Michel Foucault. En sus primeras obras Foucault se centró en las estructuras, pero más tarde fué más allá y comenzó a centrarse en el poder y en la relación que existía entre conocimiento y poder. En general, los posestructuralistas aceptan la importancia de las estructuras, pero van más allá para tratar una amplia gama de cuestiones diferentes.

LA TEORIA SOCIOLOGICA EN LOS AÑOS NOVENTA

Aunque muchos de los desarrollos analizados en las páginas anteriores continúan siendo importantes en la década de los noventa, en este apartado vamos a estudiar cuatro movimientos que prometen ser sumamente relevantes durante este decenio y en los próximos años: el interés por la integración micro-macro, la integración acción-estructura, las síntesis teóricas, y la metateorización en sociología.

Integración micro-macro

Una parte considerable de los trabajos más recientes en el área de la teoría sociológica estadounidense se han ocupado de la vinculación entre las teorías micro y macrosociales y los niveles micro y macro de análisis. De hecho, ya he señalado (Ritzer, 1990a) que la vinculación micro-macro surgió como una problemática central en la teoría sociológica estadounidense durante la década de los años ochenta y continúa teniendo relevancia en los años noventa.

Hay algunos ejemplos recientes de los esfuerzos realizados por vincular los niveles micro y macro de análisis y/o las teorías micro y macro. Yo mismo (Ritzer, 1979;1981a), intenté desarrollar un paradigma sociológico integrado que ajustara los niveles micro y macro tanto en su forma objetiva como subjetiva. Así, en mi opinión, existen cuatro principales niveles de análisis social que deben analizarse de un modo integrado: macro-subjetividad, macro-objetividad, micro-subjetividad y micro-objetividad. Jeffrey Alexander (1982-83) ha creado una «sociología multidimensional» que analiza, al menos en parte, un modelo de niveles de análisis que se aproxima mucho al modelo desarrollado por Ritzer. Alexander (1987) basa el desarrollo de su modelo en el problema del orden —que considera que tiene niveles individual (micro) y colectivo (macro)— y el problema de la acción, que se supone que cuenta con un nivel materialista (objetivo) e idealista (subjetivo). A partir de esos dos *continua*, Alexander desarrolla cuatro grandes niveles de análisis: colectivo-idealista, colectivo- materialista, individual-idealista e individual-materialista. Auque el modelo general desarrollado por Alexander es sorprendentemente similar al de Ritzer, aquél otorga prioridad al nivel colectivo-idealista, mientras éste insiste en que debemos ocuparnos de las relaciones dialécticas entre todos los niveles. Norbert Wiley (1988) ha desarrollado otro enfoque afín en el que bosqueja cuatro niveles de análisis semejantes: el *self* o nivel individual, la interacción, la estructura social, y la cultura. Pero mientras Ritzer y Alexander se fijan tanto en los niveles objetivo como subjetivo, los de Wiley son puramente subjetivos. James Coleman (1986) se concentró en el problema de la conexión desde lo micro a lo macro, mientras Allen Liska (1990) ha desarrollado el enfoque de Coleman para analizar también el problema desde la conexión de lo macro a lo micro. Recientemente Coleman (1990) ha desarrollado su modelo micro-macro y una teoría más elaborada de la relación micro-macro basada en el planteamiento de la elección racional derivada de la economía.

Encontramos muchos otros esfuerzos relacionados con la integración micro-macro. Queda mucho trabajo por hacer en este área, que promete ser un importante campo de estudio en la teoría sociológica estadounidense en el futuro.

Integración acción-estructura

Paralelamente a la creciente preocupación que se da en los Estados Unidos por la integración macro-micro, en Europa se ha desarrollado el interés por la integración acción-estructura. Al igual que el problema macro-micro se sitúa en el centro de la teoría en los Estados Unidos, Margaret Archer (1988) considera el tópico acción-estructura como el interés básico de la teoría social europea. Aunque existen muchas semejanzas entre la literatura micro-macro y la referida a la acción-estructura, se dan también importantes diferencias entre ellas. Por ejemplo, mientras los agentes suelen considerarse como actores en un nivel micro,

colectividades como los sindicatos también pueden ser agentes. Y mientras las estructuras suelen ser consideradas como fenómenos macro, podemos encontrar también estructuras en el nivel micro. Así, debemos ser cautelosos a la hora de equiparar estos dos cuerpos de trabajo y también al intentar interrelacionarlos.

En el área de la teoría social europea contemporánea se han producido cuatro grandes líneas de trabajo que pueden agruparse bajo el encabezamiento de la integración acción-estructura. La primera es la teoría de la estructuración de Anthony Giddens (1984). La clave del planteamiento de Giddens es que contempla la acción y la estructura como una «dualidad». Es decir, no pueden ser separadas: la acción está involucrada en la estructura y viceversa. Giddens se niega a creer que la estructura es simple constricción (como creía Durkheim), y la ve, a la vez, como constrictiva y permisiva. Margaret Archer (1982) rechaza la idea de considerar la acción y la estructura una dualidad y las ve más bien como un dualismo. Es decir, la acción y la estructura pueden y deben ser separadas. El análisis de las diferencias entre ellas nos permitirá estudiar mejor su relación. Archer (1988) también destaca por ampliar la literatura de la acción y la estructura al análisis de la relación entre cultura y acción.

Mientras Giddens y Archer son británicos, la tercera figura principal contemporánea relacionada con la literatura de la acción y la estructura es el francés Pierre Bourdieu (1977). En la obra de Bourdieu la cuestión acción-estructura se traduce en una preocupación por la relación entre el habitus y el campo de acción. El habitus es una estructura mental o cognoscitiva internalizada mediante la cual la gente se maneja en el mundo social. El habitus produce la sociedad de la misma manera que la sociedad produce el habitus. El campo de acción constituye una red de relaciones entre posiciones objetivas. La estructura del campo de acción constriñe a los actores, ya sean individuos o colectividades. La preocupación principal de Bourdieu es la relación entre habitus y campo de acción, que el concibe como una una relación dialéctica.

El último teórico importante de la vinculación acción-estructura que vamos a tratar someramente es el alemán Jurgen Habermas. Ya le hemos mencionado como un importante pensador contemporáneo enmarcado en la teoría crítica. En su obra más reciente, Habermas (1987) ha tocado la cuestión acción-estructura bajo la expresión de «la colonización del mundo de la vida». El mundo de la vida constituye un micromundo donde las personas interactúan y se comunican. El sistema tiene sus raíces en el mundo de la vida, pero al final desarrolla sus propias características estructurales. A medida que estas estructuras adquieren más independencia y poder, ejercen más y más control sobre el mundo de la vida. En el mundo moderno el sistema llega a «colonizar» el mundo de la vida, es decir, a ejercer su control sobre él.

Existen más trabajos sobre la cuestión de la integración acción-estructura que los de Giddens, Archer, Bourdieu y Habermas. Sin embargo, ellos son los principales representantes de esta corriente contemporánea de la teoría sociológica.

Síntesis teóricas

El movimiento hacia la integración de los niveles micro y macro y de la acción y la estructura comenzó en la década de los ochenta y se afianza en el decenio de 1990. Aquel movimiento ha sentado las bases para un desarrollo más amplio hacia la síntesis teórica que se ha puesto en marcha a principios de los noventa. Es este un enorme esfuerzo por sintetizar dos o más teorías diferentes (por ejemplo, el funcionalismo estructural y el interaccionismo simbólico). En la historia de la teoría sociológica siempre se han producido intentos de este tipo. No obstante, existen dos aspectos distintivos de estos nuevos trabajos de síntesis. Primero, no constituyen intentos aislados de síntesis, sino que están muy extendidos. Segundo, la meta es, en general, lograr una síntesis relativamente reducida de ideas teóricas, y no el desarrollo de una gran teoría sintética que abarque toda la teoría sociológica.

Estos trabajos sintéticos se realizan dentro de las teorías que hemos estudiado en este capítulo y entre ellas, así como dentro de algunas otras que aún no hemos mencionado.

Dentro del funcionalismo estructural, hemos hablado del nacimiento del neofuncionalismo (Alexander, 1985a; Alexander y Colomy, 1985; Alexander y Colomy, 1990; Colomy, 1990). El objetivo del neofuncionalismo es superar muchas de las limitaciones del funcionalismo estructural incorporando ideas derivadas de una amplia serie de otras teorías. Alexander y Colomy consideran que este esfuerzo supone una reconstrucción del funcionalismo estructural, y por ello requiere una nueva denominación, neofuncionalismo, para diferenciar a este nuevo enfoque teórico de su predecesor.

El interaccionismo simbólico está experimentando una drástica transformación ya que, en palabras de Fine, se ha «compuesto una teoría a partir de fragmentos de otros planteamientos teóricos» (1990: 136-137). Así, los interaccionistas simbólicos toman prestadas ideas de la sociología fenomenológica, de la teoría feminista y de la teoría del intercambio, entre otras. Además, se está redefiniendo a pensadores importantes de la historia del interaccionismo simbólico como Mead y Blumer como teóricos más sintéticos e integradores.

En el ámbito de la teoría del intercambio encontramos desde hace tiempo obras integradoras y sintéticas como *Exchange and Power in Social Life* [Intercambio y poder en la vida social] (1964). Recientemente se dedica cada vez más atención a la obra de Richard Emerson (1972a; 1972b) y a la de sus discípulos, en especial a la de Karen Cook (1987a). Emerson comenzó centrándose en los principios del conductismo, pero posteriormente se esforzó por vincularlos a la estructura social y a las relaciones de intercambio social. Y más recientemente aún, Cook, O'Brien y Kollock (1990) han llegado a definir la teoría del intercambio en términos inherentemente integradores y a sintetizarla con ideas derivadas de otras teorías como el interaccionismo simbólico y la teoría de redes.

Un desarrollo relativamente nuevo e intrínsecamente integrador en la teoría sociológica es el nacimiento de la teoría social posmodernista (Baudrillard, 1983; Harvey, 1989; Lyotard, 1984; Kellner, 1990a, 1990b). Esta teoría se basa en la idea de que en los últimos años hemos pasado de una sociedad moderna a otra posmoderna. Mientras que la sociedad moderna era altamente racional y rígida, la sociedad posmoderna se considera más irracional y flexible. Ha surgido una nueva teoría de la posmodernidad al objeto de analizar este diferente tipo de sociedad. Esta teoría es inherentemente integradora en el sentido de que extrae ideas de una amplia gama de disciplinas: la filosofía, la teoría cultural y la teoría social, entre otras. Además, los teóricos de la posmodernidad rechazan la idea del desarrollo de una única y gran teoría global o, como lo denominan, de un «metadiscurso». Los posmodernistas defienden más bien esfuerzos sintéticos específicos más reducidos del tipo de los que se han venido realizando en el ámbito de la teoría sociológica a principios de los años noventa.

La teoría posmarxista incluye tres desarrollos teóricos sintéticos. El primero es el marxismo analítico, que se esfuerza por aplicar los métodos habituales de la filosofía analítica y la ciencia social a temas marxistas tradicionales. Así, por ejemplo, varios teóricos (Roemer, 1986; Elster, 1985) emplean las ideas de la teoría de la elección racional para analizar cuestiones marxistas. Otros (por ejemplo, Wright, 1985) emplean los métodos de la sociología ortodoxa para analizar problemas como las clases. El segundo lo integran un conjunto de marxistas posmodernos (por ejemplo, Laclau y Mouffe, 1986; Jameson, 1984; Harvey, 1989) que toman ideas prestadas de la teoría de la posmodernidad y las conjugan con aspectos de la teoría marxista tradicional. Finalmente se encuentra la obra de Bowles y Gintis (1986), cuyo objetivo es integrar la teoría marxista y la liberal.

Metateorización en sociología

En términos generales, la *metateorización* puede definirse como el estudio sistemático de las estructuras subyacentes de la teoría sociológica (Ritzer, 1990c, 1990d, en prensa c, en prensa d). Debe distinguirse de la teorización, aunque la mayoría de los teóricos hayan metateorizado y muchos metateóricos hayan teorizado. Mientras que el objeto de estudio de los metateóricos es la teoría, los teóricos reflexionan sobre el mundo social. Se ha producido un significativo aumento del trabajo metateórico (Fuhrman y Snizek, 1990) y todo parece demostrar que ese trabajo continuará creciendo en el futuro.

El trabajo metateórico ha formado parte de la sociología desde sus inicios. La mayoría de los primeros teóricos realizaron estudios metateóricos sobre los intelectuales que les precedieron. Particularmente destacables son los estudios de Marx sobre Hegel, los Jóvenes Hegelianos, los economistas políticos y los socialistas utópicos. Parsons describe su obra *The Structure of Social Action* (1937, 1949) como un estudio «empírico» de la obra de sus predecesores teóricos. En los años cincuenta, Paul Furfey (1953/1965) presentó el primer, aunque

fallido, esfuerzo sistemático por definir el trabajo metateórico. Alvin Gouldner intentó definir una sociología de la teoría sociológica en *The Coming Crisis of Western Sociology* [La crisis de la sociología occidental] (1970); su trabajo es un importante, aunque igualmente fallido, precedente de la metateorización contemporánea. Un conjunto específico de obras (Friedrichs, 1970; Ritzer, 1975a), basadas en el concepto de paradigma de Thomas Kuhn (1962, 1970), también tuvo un papel importante en el desarrollo del trabajo metateórico de la sociología.

La metateorización sociológica ha llegado a su mayoria de edad en la década de los años noventa (véase el Apéndice) y promete desempeñar un papel central en la clarificación de las teorías sociológicas actuales, así como en el desarrollo de nuevas teorías integradas y sintéticas.

RESUMEN

El presente capítulo comienza donde termina el primero, y analiza la historia de la teoría sociológica desde principios del siglo xx. Empezamos con la historia inicial de la teoría sociológica estadounidense, que se caracterizó por su liberalimo, su interés por el darwinismo social y, consecuentemente, por la influencia de Herbert Spencer. En este contexto se analiza la obra de dos de los primeros teóricos de la sociología, Sumner y Ward. Pero no consiguieron ejercer una influencia duradera en la teoría sociológica estadounidense. Sin embargo, la Escuela de Chicago, que se sustanció en la obra de pensadores como Small, Park, Thomas, Cooley y, particularmente, Mead, dejó una profunda huella en la teoría sociológica, sobre todo en el interaccionismo simbólico.

Mientras la Escuela de Chicago ocupaba todavía una posición predominante, empezó a desarrollarse en Harvard una forma diferente de teoría sociológica. Pitirim Sorokin jugó un papel estratégico en la fundación de la sociología en Harvard, aunque sería Talcott Parsons quien situara a esta universidad en una posición preeminente en la teoría estadounidense, substituyendo así al interaccionismo simbólico de Chicago. Parsons fue importante no sólo por haber legitimado la «gran teoría» en los Estados Unidos y dado a conocer al público estadounidense a los teóricos europeos, sino también por el papel que jugó en el desarrollo de la teoría de la acción y, lo que fue más importante aún, en el del funcionalismo estructural. Durante los años cuarenta y cincuenta, el funcionalismo estructural progresó impulsado por la desintegración de la Escuela de Chicago, que había comenzado en los años treinta y terminó durante los cincuenta.

El desarrollo más importante que se produjo en la teoría marxista a principios del siglo xx fue la creación de la escuela crítica de Frankfurt. Esta forma hegeliana de marxismo también recibió la influencia de sociólogos como Weber y del psicoanalista Sigmund Freud. Durante la primera parte del siglo el marxismo no logró demasiada aceptación entre la comunidad de sociólogos.

El predominio del funcionalismo estructural en la teoría estadounidense a mediados del siglo duró poco tiempo. Aunque sus orígenes son anteriores a la década de los sesenta, la sociología fenomenológica, especialmente la obra de Alfred Schutz, empezó a atraer una atención considerable durante estos años. La teoría marxista aún continuaba excluida de la teoría estadounidense, pero gracias a C. Wright Mills la tradición radical se mantuvo con vida en los Estados Unidos durante los años cuarenta y cincuenta. Mills también fue uno de los líderes de los ataques contra el funcionalismo estructural, ataques que se intensificaron durante los años cincuenta y sesenta. A la luz de algunos de esos ataques surgió en estos años la teoría del conflicto como alternativa al funcionalismo estructural. Aunque influida por la teoría marxista, la teoría del conflicto se resintió de una inadecuada integración de la perspectiva marxista. Otra alternativa, que nació en la década de los años cincuenta, fue la teoría del intercambio, que aún sigue atrayendo una cantidad pequeña, pero constante, de seguidores. El interaccionismo simbólico había quedado eclipsado, pero la obra de Erving Goffman sobre el análisis dramatúrgico lo salvó de la muerte en este periodo.

Durante los años sesenta y setenta aparecieron con fuerza las «sociologías creativas». La sociología fenomenológica, la etnometodología y la sociología existencial siguen suscitando gran interés entre los sociólogos. Al mismo tiempo, a la sociología marxista se le presentó la oportunidad de desarrollarse, y sus diversas variedades siguen despertando un gran interés en el ámbito de la teoría sociológica. Mientras la sociología creativa y la teoría marxista ganaban aceptación, la teoría de sistemas fue popular durante los años sesenta, pero esa popularidad decayó bruscamente en la década siguiente. Entre los más importantes desarrollos recientes de la teoría sociológica se cuentan la teoría feminista, el estructuralismo y el posestructuralismo.

Cuatro desarrollos de la teoría sociológica se destacan durante los años ochenta y noventa. Primero, la aparición en los Estados Unidos del interés por la vinculación micro-macro. Segundo, el aumento paralelo de atención en Europa por la relación entre acción y estructura. Tercero, el desarrollo de una gran gama de esfuerzos sintéticos durante los noventa. Finalmente, ha aumentado también el interés por el trabajo metateórico, o estudio sistemático de la teoría sociológica.

A la luz del contenido del resto de este libro, el presente capítulo juega dos papeles. Primero, demuestra que los teóricos clásicos analizados en el primer capítulo —Comte, Spencer, Marx, Durkheim, Weber y Simmel— influyeron en el desarrollo posterior de la teoría sociológica tanto de una manera directa como indirecta. Segundo, nos permite presentar, en su contexto histórico, a los teóricos clásicos que serán analizados en profundidad más tarde en este libro: Mead, Schutz y Parsons.

CAPITULO **3**

AUGUSTE COMTE

Alfred North Whitehead dijo: «Una ciencia que duda si olvidar o no a sus fundadores está perdida» (1917/1974: 115). Los profesionales de una ciencia avanzada como la física *han* olvidado la obra de sus fundadores, o al menos la han relegado al ámbito de la historia de su área. Un especialista en física no suele leer la obra de Isaac Newton, sino que se concentra en el fondo contemporáneo de conocimientos sobre las cuestiones que abordaron Newton y otros físicos clásicos. El estado del conocimiento de la física contemporánea ha superado a la física de Newton; por ello ningún estudioso siente la necesidad de aprender de sus ideas. Las ideas de Newton que todavía son útiles han sido integradas en el conocimiento base de la física. De acuerdo con Whitehead, la física *no* está perdida; ha olvidado (en gran medida) a Isaac Newton y las otras figuras importantes de los inicios de su historia.

Pero entonces, ¿por qué se les pide a los estudiantes de sociología que lean la obra de uno de los primeros pensadores decimonónicos como Auguste Comte (1798-1857)? El hecho es que la mayoría de las ideas de Comte deberían ser olvidadas. Nosotros analizaremos las ideas de Comte que merecen ser recordadas, pero también expondremos los puntos flacos y los problemas de su obra; en otras palabras, examinaremos por qué gran parte de ella ha caído en el olvido. Además de ofrecernos algunas ideas útiles, el examen de la obra de Comte nos enseñará lo que *no* debemos hacer en la teoría sociológica. Otra razón que explica el examen de las ideas de Comte es que mientras gran parte de ellas carece de importancia en nuestros días, en su época tuvieron gran relevancia e influyeron en la obra de algunos de los grandes teóricos de la sociología. Sobre todo, veremos que la teoria sociológica *ha* ido bastante más allá que muchas de las ideas de Comte. La posición de la sociología probablemente no pueda igualarse a la de la física, que ha sido capaz de olvidar a todos sus fundadores como personas, pero ciertamente ha progresado lo suficiente como para olvidar al menos algunas de sus ideas.

Otra cita de Whitehead puede aplicarse claramente a Comte: «Es característico de una ciencia en sus primeras etapas... que sea ambiciosamente profunda en sus objetivos y trivial en los pequeños detalles» (1917/1974: 116). Veremos que las enseñanzas útiles que se desprenden de la obra de Comte están relacionadas con sus objetivos generales, que a veces eran también escandalosos; los detalles de su obra no sólo son triviales, sino que en muchos casos son absolutamente ridículos.

Sin embargo, aunque hay relativamente poco que aprender de la obra de Comte, no puede decirse lo mismo de otros teóricos que analizamos en este libro. Todos ellos expresaron unas ideas que siguen siendo relevantes para la teoría sociológica contemporánea. Las lecciones positivas de la obra de pensadores clásicos como Marx, Durkheim, Weber, Simmel, Schutz, Parsons, y en menor medida, Spencer, superan con mucho las enseñanzas negativas de sus obras.

LAS GRANDIOSAS AMBICIONES DE COMTE

El positivismo: la búsqueda de leyes invariantes

Hasta nuestros días la sociología recuerda a Comte por su defensa del *positivismo* (Halfpenny, 1982; J.Turner, 1985a, 1990a). Aunque este término tiene multitud de acepciones, se utiliza generalmente para referirse a la búsqueda de las leyes invariantes del mundo natural, así como del social. En la versión comtiana del positivismo estas leyes se obtienen a partir de la investigación sobre el mundo social y/o de la teorización sobre ese mundo. Se requiere la investigación para descubrir esas leyes, pero según Comte los hechos derivados de la investigación tienen una importancia secundaria comparada con la especulación reflexiva. Así, el positivismo de Comte no excluye la investigación empírica, pero esa investigación está subordinada a la teoría.

El pensamiento de Comte se basa en la idea de que ahí fuera existe un mundo real (por ejemplo, el biológico y el sociológico), y la tarea del científico consiste en descubrirlo y dar cuenta de él. En este sentido, Comte es lo que actualmente denominaríamos un realista. Así es como Comte expresa la cuestión: «Los pensadores positivistas... se plantean las cuestiones con el único objetivo de averiguar el verdadero estado de las cosas, y reproducirlo con la mayor precisión en sus teorías» (1830-42/1855: 385). Más tarde, Comte afirmó que la filosofía positivista (o cualquier filosofía) «sólo puede ser válida en la medida en que constituye una representación exacta y completa de las relaciones que existen naturalmente» (1851/1957: 8-9). (En ocasiones a esta teoría se la denomina la «teoría de la copia» de la verdad.)

Hay dos caminos para alcanzar el mundo real que existe fuera de la mente: investigar y teorizar. Como hemos visto más arriba, aunque Comte reconocía la importancia de la investigación, acentuaba la necesidad de la teoría y la especulación.

Aunque muchos sociólogos contemporáneos se consideran a sí mismos positivistas, el positivismo ha sido objeto de duros ataques en los últimos años. En el área de la filosofía de la ciencia se han realizado numerosos trabajos que han planteado la duda de si el positivismo se ajusta a lo que hacen las ciencias naturales, duda que conduce a otra aún mayor sobre la posibilidad de una sociología positivista. Algunos sociólogos (interpretacionistas) nunca aceptaron el enfoque positivista, y otros que lo aceptaron lo abandonaron definitivamente para adoptar una perspectiva modificada (por ejemplo, R. Collins, 1989a). El positivismo no ha desaparecido de la disciplina, pero es evidente que la sociología atraviesa actualmente una era pospositivista (Schweder y Fiske, 1986).

El interés de Comte por el positivismo está estrechamente relacionado con su interés por la sociología. Comte se declaró a sí mismo el «descubridor» de la sociología en 1822 (1851/1968: ix), y la mayoría de los historiadores de la sociología aceptan su declaración. De acuerdo con su compromiso con el positi-

vismo, definía la sociología como una ciencia positiva. De hecho, en su definición de *sociología*, Comte la relacionó con una de las ciencias más positivas, la física: «La sociología... es el término que he inventado para denominar la física social» (1830-42/1855: 444).

Comte (1830-42/1855) desarrolló una jerarquía de las ciencias positivas: matemáticas, astronomía, física, biología (fisiología), química y, ubicaba en la cúspide (al menos en su primera obra) la sociología [1]. (Es interesante mencionar que Comte no dejó espacio a la psicología, porque le parecía que se reducía a una serie de instintos biológicos). Esta jerarquía desciende a partir de las ciencias que son más generales, abstractas y alejadas de las personas, para llegar a las más complejas, concretas y cercanas a las personas (Heilbron, 1990). La sociología se levanta sobre el conocimiento y los procedimientos de las ciencias que están por debajo, pero, según Comte, es «la materia más difícil e importante de todas» (1851/1968: 31). Si tenemos en cuenta el gran valor que daba Comte a la sociología, comprenderemos por qué Comte ha sido tan bien valorado por los sociólogos. Y si atendemos al hecho de que, como positivista que era, consideraba que la teorización era la actividad última, se hace evidente la alta estima que ha merecido a los teóricos.

Comte identificaba explícitamente tres métodos sociológicos básicos, tres modos fundamentales de hacer investigación social con el fin de obtener un conocimiento empírico del mundo social real. El primero es la *observación*, pero Comte enseguida rechazó las observaciones ateóricas y aisladas del mundo social. Sin teoría no sabremos qué buscar en el mundo social ni comprenderemos el significado de lo que encontremos. Las observaciones deben hacerse guiadas por una teoría y, una vez hechas, deben ser conectadas con una ley. El segundo método de Comte, la *experimentación*, era más adecuado para otras ciencias que para la sociología. Resulta obvio que es prácticamente imposible interferir en los fenómenos sociales e intentar controlarlos. La única excepción posible la constituye un experimento natural en el que las consecuencias de algo que sucede en un lugar (por ejemplo, un tornado) son observadas y comparadas con las condiciones en lugares en los que un evento así no sucede. Finalmente está el método de la *comparación*, que Comte divide en tres subtipos. Primero, podemos comparar a las sociedades humanas con las de los animales inferiores. Segundo, podemos comparar las sociedades en diferentes zonas del mundo. Tercero, podemos comparar los diferentes estadios de las sociedades en el transcurso del tiempo. Comte asignaba particular importancia a este último subtipo; de hecho, lo denominó el «principal artefacto científico» de la sociología (1830-42/1855: 481) y tiene tanta importancia que lo separaremos de los otros métodos de comparación y le asignamos un estatus independiente como la cuarta metodología principal de Comte: la *investigación histórica*. John Stuart

---

[1] Posteriormente Comte añadió una séptima ciencia que se situaba por encima de la sociología: la moral. Abordaremos esta cuestión más adelante.

Mill lo considera, en efecto, una de las aportaciones más importantes de Comte, pues sitúa la «necesidad de los estudios históricos en la base de la especulación sociológica» (1961: 86). En su obra, Comte utilizó casi exclusivamente el método histórico aunque, como veremos, se ha planteado la duda de si lo utilizó adecuadamente.

Aunque Comte escribió sobre la investigación, generalmente se dedicó a una especulación o teorización dirigida a descubrir las leyes invariantes del mundo social. No llegó a estas leyes inductivamente a partir de sus observaciones del mundo social; más bien las dedujo de su teoría general de la naturaleza humana. (Un crítico se haría preguntas como éstas: ¿Cómo construyó Comte su teoría de la naturaleza humana? ¿De dónde la extrajo? ¿Cómo podemos estar seguros de su veracidad?) En este sentido, Comte (1891/1973: 302-304) creó una serie de leyes positivas generales, leyes que aplicó al mundo social.

La ley de los tres estadios

La ley más famosa de Comte es la *ley de los tres estadios*. Comte identificaba tres estadios básicos partiendo de la premisa de que la mente humana, el proceso de madurez de las personas, todas las ramas del conocimiento, y la historia del mundo (e incluso, como veremos más tarde, su propia enfermedad mental), *todo*, atravesaba tres estadios. Cada estadio implicaba la búsqueda por parte de los seres humanos de una explicación de las cosas que les rodeaban.

1. **El estadio teológico.** Para Comte este estadio era el primer y necesario punto de partida de los otros dos estadios. En este estadio, la mente humana busca la naturaleza esencial de las cosas, particularmente su origen (¿de dónde proceden?) y su propósito (¿para qué existen?). Esto desemboca en la búsqueda del conocimiento absoluto. Se supone que son fuerzas o seres sobrenaturales (dioses) quienes crean y regulan los fenómenos y quienes les asignan sus propósitos. Aunque Comte incluye el *fetichismo* (el culto a objetos como, por ejemplo, árboles) y el *politeísmo* (la adoración de varios dioses) en el estadio teológico, el desarrollo último de este estadio es el *monoteísmo* o adoración de una única divinidad que lo explica todo.

2. **El estadio metafísico.** Para Comte, este es el estadio menos importante de los tres. Se trata de un estadio transitorio entre el estadio teológico y el positivo. Existe debido a que Comte creía que un salto inmediato del estadio teológico al positivo era demasiado brusco para las personas. En el estadio metafísico las fuerzas abstractas sustituyen a los seres sobrenaturales para explicar las causas originales y los propósitos de las cosas del mundo. Por ejemplo, se recurre a fuerzas misteriosas como la «naturaleza» para explicar por qué las cosas son como son («fue un acto de la naturaleza»). Mill nos ofrece como ejemplo de la perspectiva metafísica la afirmación de Aristóteles de que «el



AUGUSTE COMTE: Reseña biográfica



Auguste Comte nació en Montpellier, Francia, el diecinueve de enero de 1798. Aunque fue un estudiante precoz, no llegó a obtener un título universitario, hecho que influyó negativamente en su carrera docente. En 1818 se convirtió en secretario (e «hijo adoptivo» [Manuel, 1962: 251]) de Claude Henri Saint-Simon, un filósofo treinta y ocho años mayor que Comte. Trabajaron juntos durante varios años, pero en 1824 se separaron porque Comte pensaba que Saint-Simon no daba suficiente crédito a sus ideas. Más tarde Comte escribiría sobre su relación con Saint-Simon calificándola de «enseñanza mórbida recibida en su adolescencia e impartida por un maquinador depravado» (Durkheim, 1928/1962: 144). A pesar de la hostilidad tardía que sintió hacia Saint-Simon, Comte solía reconocer su deuda con él: «*Ciertamente, le debo mucho intelectualmente*... contribuyó poderosamente a que me orientara en una dirección filosófica que no he abandonado y que mantendré sin lugar a dudas durante toda mi vida» (Durkheim, 1928/1962: 144).

En 1826 Comte planificó un curso integrado por setenta y dos lecciones públicas sobre su filosofía de la vida. El curso atrajo un público distinguido, pero su marcha se vio interrumpida después de la tercera lección debido a una crisis nerviosa. Comte siguió padeciendo

ascenso del agua por una bomba se atribuye al horror al vacío de la naturaleza» (1961: 11). Y si tomamos un ejemplo más social, afirmamos que un evento sucede porque fue la «voluntad de las personas». Aunque numerosas entidades pueden ser causas en el estadio metafísico, éste alcanza su desarrollo pleno cuando una gran entidad (por ejemplo, la naturaleza) es considerada como la causa de todo.

3. **El estadio positivo.** Sin lugar a dudas este es el estadio final y más importante del sistema de Comte. En este estadio las personas abandonan su infructuosa búsqueda de las causas originales. Lo único que conocemos son los fenómenos en sí y las relaciones entre ellos, no su naturaleza esencial ni sus causas últimas. Las personas abandonan las ideas no científicas, como los seres sobrenaturales y las fuerzas misteriosas, y se centran en la búsqueda de las leyes naturales invariables que gobiernan *todos* los fenómenos. La exploración de los fenómenos aislados se orienta hacia su vinculación con un hecho general.

problemas mentales y en 1827 intentó suicidarse arrojándose al río Sena.

Aunque no llegó a ocupar una posición fija en la Ecole Polytechnique, Comte logró un pequeño trabajo como lector en 1832. En 1837 le fue concedido un puesto adicional de examinador para la admisión en la Escuela que, por vez primera, le proporcionó unos ingresos apropiados. Durante este periodo, Comte trabajó en los seis volúmenes de lo que sería su obra más conocida, *Cours de Philosophie Positive*, publicada finalmente en 1842. En ella exponía una perspectiva según la cual la sociología constituía la ciencia última, al tiempo que arremetía contra la Ecole Polytechnique, a resultas de lo cual en 1844 no se le renovó su contrato de ayudante. En 1851 terminó los cuatro volúmenes de su obra *Système de Politique Positive*, que constituía un esfuerzo más práctico por ofrecer un plan magno para la reorganización de la sociedad.

Comte tenía ideas extravagantes. Por ejemplo, creía en la «higiene cerebral»; es decir, evitaba la lectura de las obras de los demás, y como consecuencia de ello llegó a estar completamente al margen de las principales corrientes intelectuales de su tiempo. Comte también soñaba con llegar a ser sumo sacerdote de una nueva religión de la humanidad; creía en un mundo que finalmente sería gobernado por sociólogos-sacerdotes. A pesar de sus ideas excéntricas, atrajo a numerosos seguidores tanto en Francia como en otros países.

Auguste Comte murió el cinco de septiembre de 1857.

La búsqueda de estas leyes supone practicar tanto la investigación empírica como la teoría. Comte distinguía entre leyes concretas y abstractas. Las concretas se descubren inductivamente mediante la investigación empírica, mientras las abstractas se obtienen deductivamente mediante la teorización. A Comte le interesaba más crear leyes abstractas que concretas. Aunque el positivismo se caracteriza por la búsqueda y obtención de una gran variedad de leyes diferentes, su meta última es la de enunciar una cantidad cada vez menor de leyes generales abstractas.

Si bien Comte reconocía la sucesión inevitable de estos tres estadios, también admitía que los tres podían coincidir en el tiempo en un momento determinado. Previó un mundo futuro en que el estadio positivo sería total y en el que desaparecerían los modos de pensamiento teológico y metafísico.

Comte aplicó la ley de los tres estadios a una gran variedad de situaciones. Consideraba que la gente experimentaba los tres estadios y veía a los niños como representantes del pensamiento teológico, a los adolescentes del metafísi-

co y a los adultos del positivo [2]. También pensaba que todas las ciencias atravesaban esa jerarquía de los tres estadios. (Puesto que era una ciencia nueva en los tiempos de Comte, la sociología aún no había alcanzado el estadio positivo. Comte entregó su vida al desarrollo de una sociología positiva). Además, veía la historia del mundo en esos mismos términos. La historia primitiva del mundo era el estadio teológico; posteriormente, el mundo alcanzó el estadio metafísico; por último, en vida de Comte, el mundo estaba entrando en el estadio positivo. Creía que en el estadio positivo llegaría a comprender mejor las leyes invariantes que los dominaban y a adaptarse a ellas «con menores dificultades y mayor rapidez» (Comte, 1852/1968: 383). La comprensión de estas leyes también guiaría a la gente cuando tuviera que tomar las decisiones que facilitarían la aparición de los desarrollos sociales inevitables, aunque no alterarían su curso.

El positivismo: la búsqueda del orden y el progreso

Aunque Comte usaba el término *positivismo* en el sentido de una ciencia comprometida con la búsqueda de leyes invariantes, también lo utilizaba con otro significado, en oposición al negativismo que, en su opinión, dominaba el mundo social de su tiempo. Más específicamente, pensaba que esa negatividad era el desorden y el caos moral y político que reinaba en Francia, y en toda Europa Occidental, a raíz de la Revolución Francesa de 1789 (Lévi-Bruhl, 1903/1973). Entre los síntomas de ese mal se incluían la anarquía intelectual, la corrupción política y la incompetencia de los líderes políticos. El objetivo de la filosofía positivista de Comte era contrarrestar la filosofía negativista y los síntomas que veía a su alrededor.

Pero aunque Comte acusaba a la Revolución Francesa, pensaba que la principal fuente de desorden podía encontrarse en sus ideas acerca de la *ley de los tres estadios*. «La profunda crisis moral y política por la que pasan las sociedades actualmente se explica mediante un riguroso análisis que demuestra que nace de la anarquía intelectual» (Comte, 1830-42/1855: 36). Esa anarquía intelectual se debía, según Comte, a la coexistencia que se venía produciendo desde que él había nacido de las tres filosofías «incompatibles»: la teológica, la metafísica y la positiva. No sólo coexisten en el tiempo, sino que ninguna de ellas se encuentra en su plenitud. La teología y la metafísica se encontraban en decadencia, en un «estado de imbecilidad», y el positivismo, en la medida en que se relacionaba con el mundo social (la sociología), se encontraba en proceso de formación. Su inmadurez y el conflicto entre estos tres esquemas intelectuales permitía que se desarrollaran varios «esquemas subversivos» cada vez más perjudiciales. La respuesta a este caos intelectual residía claramente en el predo-

[2] Comte llegó a relacionar la historia del mundo con estos tres estadios vitales: infancia (teológico), adolescencia (metafísico) y madurez (positivo).

minio de cualquiera de ellos, y según la ley de Comte, el que estaba destinado a *imponerse sobre los demás era el positivismo.* El positivismo era predominante ya en las ciencias (excepto en la sociología) y les había llevado orden eliminando así el caos. Todo lo que se requería era que el positivismo atrajera los fenómenos sociales a su dominio. Además, Comte creía que de esta manera se acabaría la crisis revolucionaria que asolaba Francia y el resto de Europa Occidental.

Comte también expresó esta cuestión a través de dos de sus mayores preocupaciones: el orden y el progreso. Desde su punto de vista, la teología ofrecía un sistema de orden, pero no permitía el progreso ya que constituía un sistema estancado. La metafísica permitía el progreso, pero no confería orden; la asociaba con la anarquía de su época, en la que las cosas cambiaban confusa y desordenadamente. Debido a la coexistencia de la teología y la metafísica (y del positivismo), los tiempos de Comte se caracterizaban por el *des*orden y la *ausencia* de progreso. El positivismo era el único sistema capaz de garantizar orden *y* progreso. Por una parte, proporcionaría orden mediante la restricción del desorden social e intelectual. Por otra, permitiría el progreso mediante la extensión del conocimiento y la perfección de la relación entre las partes del sistema social de modo que la sociedad pudiera acercarse, sin alcanzarla plenamente, a su meta última (la expansión gradual de las capacidades humanas). Así, el positivismo constituía el único estadio de la historia de la humanidad que ofrecía orden *y* permitía el progreso.

Comte contemplaba el orden y el progreso en términos dialécticos, y en este sentido tenía una perspectiva semejante a la de Marx (véase el capítulo quinto). Significa esto que Comte se negaba a pensar en el orden y el progreso como entidades separadas, pues creía que se definían e interpretaban recíprocamente. «El progreso debe ser considerado simplemente como el desarrollo del orden; el orden de la naturaleza implica necesariamente el germen de todo progreso positivo... El progreso, pues, es esencialmente idéntico al orden, y debe ser considerado como la manifestación del orden» (Comte, 1851/1957: 116).

Es interesante e importante subrayar el hecho de que para Comte la crisis de su tiempo era una *crisis de ideas* y que esta crisis podía resolverse sólo mediante la aparición de una idea dominante (el positivismo). De hecho, Comte solía describir el positivismo en tanto que «espíritu». En este sentido, Comte era un idealista: «Las ideas gobiernan el mundo» (1830-42/1855: 36). De modo que, en lugar de alinearse con Marx, adoptó una postura radicalmente opuesta a la suya (que era materialista). Marx pensaba que la crisis capitalista surgía del conflicto material entre los capitalistas y el proletariado, y creía que su solución residía en la revolución material en la que el sistema económico del capitalismo sería destruido y sustituido por un sistema comunista. Marx se mofaba de la idea de que el mundo se enfrentaba a una crisis de ideas que podía resolverse en el reino de las ideas. Marx se distanció del idealismo de Hegel; a diferencia de él, Comte adoptó un punto de vista que, al menos en algunos aspectos, se asemejaba al idealismo hegeliano.

LA SOCIOLOGIA DE COMTE

Atendemos ahora, más directamente, a la sociología de Comte, a sus reflexiones sobre el mundo social. Para ello comenzaremos con otras de las perdurables contribuciones de Comte: su distinción entre *estática social* y *dinámica social*. Aunque hoy día no utilizamos estos términos, la distinción básica sigue siendo importante y se manifiesta en la diferenciación entre estructura y cambio social. (Comte creía, por cierto, que todas las ciencias, y no sólo la sociología, se dividían entre estática y dinámica).

Estática social

Comte define el estudio sociológico de la estática social como «la investigación de las leyes que gobiernan la acción y la reacción de las diferentes partes del sistema social» (1830-42/1855; 457). Pero en contra de lo que podría pensarse, las leyes que rigen los modos de interacción entre las partes del sistema social (estática social) *no* se derivan de un estudio empírico. Más bien se «deducen de las leyes de la naturaleza humana» (Comte, 1852/1968; 344-345). De nuevo nos encontramos con que Comte prefería la teoría a la investigación empírica.

En su estática social Comte anticipó muchas de las ideas de los funcionalistas estructurales posteriores (véase el capítulo undécimo sobre Parsons). Inspirándose en la biología, Comte desarrolló una perspectiva sobre las partes (o *estructuras*) de la sociedad, el modo en que ellas *funcionan*, y su relación (funcional) con el conjunto del sistema social. Comte también veía a las partes y al conjunto del sistema social en un estado de armonía. La idea de la armonía la transformarían posteriormente los funcionalistas estructurales en el concepto del equilibrio. Por lo que se refiere a la metodología, Comte recomendaba que, puesto que conocemos el todo, debemos partir de él para luego analizar las partes. (Posteriormente, los funcionalistas estructurales también dieron prioridad al todo [el «sistema social»] sobre las partes [los «subsistemas»]). Por estas y otras razones, a Comte se le suele considerar un precursor del funcionalismo estructural.

Comte defiende que «en la estática social no debemos atender a las cuestiones relativas al tiempo, pero sí concebir el organismo de la sociedad en su plenitud... Nuestro ideal» (1852/1968: 249). En otras palabras, la *estática social* describe una sociedad que, en términos weberianos (véase el capítulo séptimo), es «típico-ideal». El sistema de estática social que concibió Comte nunca existió en el mundo real; se trataba de un modelo ideal del mundo social en un momento determinado. Para construir este modelo el sociólogo debe, al menos con fines analíticos, detener el tiempo.

Se hace patente, pues, que Comte hizo una *macro*sociología de la estática (y dinámica) social, puesto que analizaba la interrelación entre las partes y el todo del sistema social. En efecto, Comte explícitamente definió la *sociología* como el estudio a escala macrosocial de la «existencia colectiva» (1891/1973: 172).

El individuo en la teoría de Comte. Sin embargo, los pensamientos aislados

de Comte sobre los individuos en el micronivel son importantes, no sólo para comprender su estática social, sino también para entender muchos otros aspectos de su obra. Por ejemplo, el individuo constituye una fuente principal de energía en su sistema social. Es el predominio del afecto o la emoción en los individuos lo que da energía y dirige las actividades intelectuales de las personas. Y los productos de esas actividades intelectuales son los responsables de los cambios que se producen en el conjunto del sistema social.

Y lo que es más importante aún para entender su estática social y su perspectiva del mundo, Comte pensaba que el individuo era imperfecto y estaba dominado por formas «inferiores» de egoísmo más que por formas sociales, «superiores», de altruismo. De hecho, Comte pensaba que este predominio del egoísmo arraigaba en el cerebro, que supuestamente tenía zonas egoístas y altruistas. Desde su punto de vista, el egoísmo generaba mayor energía y contribuía a compensar la «debilidad natural» del altruismo (Comte, 1852/1968: 139). Expresándolo en términos ligeramente diferentes, Comte afirmaba: «El amor a uno mismo... cuando se deja en libertad, adquiere mayor fuerza que la simpatía social» (1851/1957: 24-25). Para Comte (1852/1968: 122), el problema principal de la vida humana residía en la necesidad de que el altruismo dominara al egoísmo. Creía que todas las ciencias debían preocuparse por este problema y por el desarrollo de sus diversas soluciones.

Por tanto, desde el punto de vista de Comte, si se las deja a su arbitrio, las personas actúan de modo egoísta. En la medida en que nos consideramos capaces de crear un mundo «mejor», los motivos egoístas de los individuos deben ser controlados de manera que permitan la aparición de impulsos altruistas. Puesto que el egoísmo no puede controlarse desde el interior del individuo, los controles deben proceder del exterior, de la sociedad. «Los más fuertes impulsos que hay dentro de nosotros deben caer bajo la influencia de poderosos estímulos procedentes del exterior. Por sus propios medios, éstos serán capaces de controlar nuestros impulsos contrarios» (Comte, 1851/1957: 25-26). Así, Comte, como Durkheim (véase el capítulo sexto), su sucesor, pensaba que las personas eran un problema en sí (el egoísmo era la preocupación central para los dos autores), que sólo podía solucionarse mediante el control exterior de sus impulsos negativos. En unos términos casi idénticos a los que utilizaría más tarde Durkheim, Comte afirmaba que la «verdadera libertad no es más que una sumisión racional a... las leyes de la naturaleza» (1830-42/1855: 435). Sin la existencia de este control exterior,

> nuestras facultades intelectuales, tras ser derrochadas en desenfrenadas extravagancias, caerían irremediablemente en una indolencia incurable; nuestros sentimientos más nobles serían incapaces de evitar la influencia de los bajos instintos; y nuestra actividad se abandonaría a una agitación carente de sentido... Nuestras preferencias serían tan heterogéneas y tan sumamente bajas, que nuestra conducta sería incoherente e inestable... sin ellas [las restricciones externas] todas las deliberaciones [de la razón] serían confusas y carecerían de propósito.
>
> (Comte, 1851/1957: 29-30)

Y Comte concluía: «Esta necesidad de amoldar nuestros actos y nuestros pensamientos a una necesidad del exterior, lejos de obstaculizar el verdadero desarrollo de nuestra naturaleza, constituye la primera condición general del progreso hacia la perfección del hombre» (1852/1968: 26)

Comte no sólo tenía un concepto sumamente negativo de las personas y de su propensión innata al egoísmo, sino que su idea sobre las facultades creativas de los individuos era también harto limitada. «Somos incapaces de crear: lo único que podemos hacer para mejorar nuestra condición es modificar un orden en el que no podemos introducir ningún cambio radical» (Comte, 1851/1957: 30). Así, los actores de Comte no son sólo egoístas, sino también débiles e impotentes. *En realidad, las personas no crean el mundo social, más bien es el mundo* social el que crea a las personas, al menos a aquéllas que actúan motivadas por nobles impulsos altruistas.

Comte abordó esta cuestión de otro modo, en términos de la relación entre lo que denominaba el principio «subjetivo» y el «objetivo». El principio subjetivo implica «la subordinación del intelecto al corazón», mientras que el principio objetivo entraña «la necesidad inmutable del mundo exterior... que realmente existe fuera de nosotros» [3] (Comte, 1851/1957: 26-27). Tras este análisis, se hace evidente por qué Comte afirmaba que el principio subjetivo debía estar subordinado al principio objetivo. El «corazón» (especialmente su egoísmo), que domina al intelecto, debe estar subordinado a las restricciones societales externas para que el otro aspecto del «corazón», el altruismo, pueda triunfar.

Comte tenía otras ideas más específicas sobre el individuo. Por ejemplo, distinguía entre cuatro categorías básicas de instintos: la nutrición, el sexo, la destrucción y la construcción, y el orgullo y la vanidad (Comte, 1854/1968: 249-252). Evidentemente, todos, excepto el instinto constructivo, necesitan un control externo. Aunque Comte atribuía a las personas otros instintos más positivos (el afecto hacia los demás y la veneración de los antepasados), son los instintos que necesitan un control externo los que definen en gran medida sus pensamientos sobre el conjunto de la sociedad. Las grandes estructuras sociales como la familia y la sociedad son necesarias para constreñir el egoísmo del individuo y sacar a la luz su altruismo.

Fenómenos colectivos. No obstante sus claras ideas sobre el individuo, la sociología de Comte comienza abiertamente en un nivel más macrosocial con la familia, que Comte tenía por «institución fundamental». La familia, *no* el individuo, es el pilar de la sociología de Comte, tal y como él mismo explica: «Como todo sistema se compone invariablemente de elementos cuya naturaleza es similar a la del propio sistema, el espíritu científico nos prohibe pensar en la sociedad como si estuviera compuesta de individuos. La verdadera unidad so-

---

[3] Es este punto de vista el que nos lleva, de nuevo, a considerar que Comte era un realista; hay un mundo real ahí fuera.

cial es, ciertamente, la familia» (1830-42/1855: 502). Sin duda Comte creía que los individuos constituían un «nivel» de análisis diferente al de las familias (y la sociedad) que, después de todo, «no son más que nuestra más pequeña sociedad» (1852/1968: 161). Estas «pequeñas sociedades» forman los pilares naturales del conjunto de la sociedad. Y, metodológicamente, Comte afirmaba que «un sistema sólo puede constar de unidades similares a él, que difieren sólo en tamaño» (1852/1968: 153). Los individuos constituyen unidades (microscópicas) diferentes y la sociedad (macroscópica) no puede derivarse de estas unidades. Las familias, son unidades macroscópicas similares, aunque más pequeñas, que por tanto *pueden* constituir la base de la gran sociedad. De hecho, Comte describe una progresión en la que las familias constituyen tribus y éstas, naciones. La familia es el «verdadero germen de las diversas características del organismo social» (Comte, 1830-42/1855: 502). No sólo es el pilar de la sociedad, sino que también cumple la función de integración del individuo en la sociedad, puesto que es en su seno donde las personas aprenden a ser sociales: la familia es la «escuela» de la sociedad. Así, es la familia la que juega un papel crucial en el control de los impulsos egoístas y en el surgimiento del altruismo individual. Además, si nuestro deseo es mejorar la sociedad de modo significativo, los cambios en la familia son la base fundamental de cualquier otra alteración. Puesto que la familia constituye la institución central, cualquier cambio en ella influiría profundamente tanto sobre el individuo como sobre el conjunto de la sociedad.

Aunque Comte pensaba que la familia era la institución más básica y fundamental, la institución más importante para él era la religión, «la base universal de toda sociedad» (1852/1968: 7). Mediante un análisis de tipo estructural funcional, Comte identificaba dos funciones centrales de la religión. Primera, servía para regular la vida del individuo al reprimir su egoísmo y elevar su altruismo. Segunda, cumplía la función más macroscópica de fomentar las relaciones sociales entre las personas, sentando así las bases para la formación de estructuras sociales mayores.

Otra institución social importante para Comte era el lenguaje. El lenguaje era profundamente social: es lo que permite a las personas interactuar. De esta manera el lenguaje contribuye a promover la unidad entre la gente. Conecta a las personas no sólo con sus contemporáneos, sino también con sus antepasados (podemos leer sus ideas) y con sus sucesores (que podrán leer nuestras ideas). El lenguaje es también crucial para la religión, pues permite la formación, la trasmisión y la aplicación de las ideas religiosas.

Otro elemento de la sociedad que mantenía unidas a las personas era la división del trabajo[4] (una idea muy parecida a la de Durkheim; véase el capítulo sexto). La solidaridad social se intensificaba en un sistema en el que los individuos dependían entre sí. La sociedad debía implicar una división del

[4] O lo que Comte denominaba la «división de empleos».

trabajo de modo que las personas ocuparan posiciones de acuerdo con su formación y aptitudes. Era peligroso que la sociedad obligara a las personas a ocupar posiciones que requerían una cualificación superior o inferior a la que tenían (Durkheim llamaba a este fenómeno la «división del trabajo forzada»). Si bien Comte defendía la necesidad de una división del trabajo, le preocupaban mucho, como siempre, los peligros que planteaba la excesiva especialización en el trabajo en general, y en el trabajo intelectual en particular. Le inquietaba la tendencia de la sociedad hacia la excesiva especialización, y afirmaba que el gobierno debía intervenir por el bien del conjunto de la sociedad.

Para Comte, el gobierno se basaba en la fuerza. Aunque la fuerza podía mantener unida a la sociedad, si su uso llegara a descontrolarse, el gobierno constituiría un factor más destructor que integrador para la sociedad. Para evitarlo, el gobierno debía ser regulado por una «sociedad más extensa y superior... Esta es la misión de la verdadera religión» (Comte, 1852/1968: 249). Es claro que Comte no tenía buena opinión del gobierno, y que percibía que la religión era necesaria «para reprimir o enmendar los males característicos de todo gobierno» (1852/1968: 252).

Dinámica social

Si bien Comte expresó otras muchas ideas sobre la estática social, dedicó más atención a la dinámica social. Pensaba que se sabía menos de la estática que de la dinámica social. Además, desde su punto de vista, la cuestión de la dinámica era más interesante y de mayor importancia que la de la estática social. Sin embargo, podemos poner en cuestión estas afirmaciones. ¿Cómo es que Comte sabía más sobre la historia del mundo que sobre la naturaleza de su propia sociedad? ¿Por qué era más interesante el pasado (y el futuro) que el presente? En respuesta a estas preguntas, y en contra de lo que Comte pensaba, puede afirmarse sin duda que siempre hemos conocido más el presente que el pasado (o, por supuesto, que el futuro) y que el «aquí y ahora» es, con mucho, más interesante e importante que el pasado (o el futuro). No obstante, a sus ideas sobre esta cuestión se debió el hecho de que Comte se apresurara por terminar su análisis de la estática social y se dedicara al estudio de la dinámica social.

El objeto de la dinámica social de Comte era el estudio de las leyes de sucesión de los fenómenos sociales. La sociedad se encuentra siempre en proceso de cambio, pero un cambio que se produce ordenadamente, de acuerdo con las leyes sociales. Se da un proceso evolutivo por el que la sociedad progresa de un modo constante hacia su último y armonioso destino bajo las leyes del positivismo: «Somos cada vez más inteligentes, más activos y más afectuosos» (Comte, 1853/1968: 60). Otras veces Comte llamaba a su *dinámica social* la «teoría del progreso natural de la sociedad humana» (1830-42/1855: 515). Sobre todo, Comte veía a la humanidad en una continua evolución hacia nuestras «más nobles disposiciones», hacia el predominio del altruismo sobre el egoísmo. Comte

también nos propuso una idea algo más específica del futuro hacia el que evolucionamos:

> La vida del individuo, gobernada por los instintos personales; la vida doméstica, por los instintos simpáticos, y la vida social por el desarrollo especial de las influencias intelectuales, disponen los siguientes estados futuros de la existencia humana: el primero de todos es la moral personal, que supedita la preservación del individuo a una sabia disciplina; el siguiente, la moral doméstica, que subordina el egoísmo a la solidaridad; y por último, la moral social, que guía todas las tendencias del individuo de acuerdo con la razón ilustrada, teniendo siempre presente una economía general, de manera que se de la concurrencia de todas las facultades de la naturaleza humana de acuerdo con sus propias leyes.
>
> (Comte, 1830-42/1855: 515)

En su opinión, la sociedad sigue invariablemente esta ley del desarrollo progresivo; sólo pueden variar el ritmo al que se produce el cambio de uno a otro periodo, o de una a otra sociedad.

Como son las leyes invariantes las que controlan este proceso de cambio, las personas pueden hacer relativamente poco para influir en la marcha general del proceso. No obstante, sí pueden influir actuando «sobre la intensidad y el funcionamiento secundario del fenómeno, pero sin alterar su naturaleza o su origen» (Comte, *1830-42/1855: 470*). La gente puede modificar exclusivamente aquello (por ejemplo, el ritmo) que concuerda con las tendencias existentes; es decir, la gente sólo puede intervenir en cosas que hubieran sucedido de todos modos. El hecho de que las personas pudieran influir, aunque sólo marginalmente, en el desarrollo de la sociedad es lo que inspiró a Comte sus ideas sobre el cambio de la sociedad y sus reflexiones sobre la relación entre teoría y práctica. Tendremos mucho más que decir sobre esta cuestión a lo largo del capítulo. Sin embargo, este es el momento de señalar que la idea de que las personas apenas pueden influir no le impidió a Comte trazar grandiosos planes para la futura sociedad positiva.

La teoría comtiana de la evolución de la sociedad se basa en su teoría de la evolución de la mente a través de los tres estadios descritos más arriba. Sostenía Comte que él mismo había «verificado» esta ley analizando su propia mente mediante los métodos arriba mencionados —la observación, la experimentación, la comparación y la investigación histórica—, y pensaba que estaba «tan probada como cualquier otra ley admitida en cualquier otro campo de filosofía natural» (Comte, 1830-42/1855: 522).

Después de deducir teóricamente esta ley social (de las leyes de la naturaleza humana), se dedicó al «estudio» de la historia del mundo para comprobar si los «datos» verificaban su teoría abstracta. Sin embargo, el uso que hace Comte de las palabras *estudio* y *datos* lleva a confusión, ya que sus métodos no se ajustan a los criterios que nosotros solemos relacionar con la investigación y con los datos que se derivan de ella. Y ello se debe a una razón: si los descubrimientos de Comte contradecían las leyes básicas de la naturaleza humana, el

pensador concluía que la investigación era errónea, en lugar de poner en cuestión la teoría (Mill, 1961: 85). Comte no realizó un estudio sistemático de la historia del mundo (¿cómo es posible hacer un estudio sistemático de un material tan vasto?), y no produjo datos a partir de esa historia (simplemente proporcionó una serie de amplias generalizaciones sobre grandes periodos históricos). En otras palabras, Comte no realizó un estudio de investigación en el sentido positivista del término. De hecho, Comte lo reconoce al afirmar que todo lo que ofrecía era historia abstracta: la ciencia aún no estaba preparada para una historia concreta del mundo.

Como en otras partes de su obra, Comte contemplaba la historia del mundo en términos dialécticos. Ello significa, en particular, que ubicaba históricamente las raíces de cada estadio consecutivo en el estadio o estadios precedentes. Dicho de otro modo, cada estadio histórico estaba dialécticamente relacionado con los estadios pasados y futuros. Marx tenía un punto de vista similar (véase el capítulo quinto), cuando consideraba que el capitalismo estaba dialécticamente relacionado con los sistemas económicos anteriores (por ejemplo, el feudalismo), así como con la futura sociedad comunista. Aunque en esta cuestión, como en otras, las ideas de Comte se asemejan a las de Marx, el lector debe tener en mente que las diferencias entre los dos pensadores eran mucho más numerosas que las semejanzas. Ello se hará patente cuando analicemos las ideas conservadoras de Comte sobre el futuro del mundo, radicalmente opuestas a la sociedad comunista de Marx.

Nunca humilde, Comte *comienza* su análisis de la dinámica social con la siguiente afirmación: «Mi principio del desarrollo social... ofrece una interpretación *perfecta* del pasado de la sociedad humana, al menos de sus fases principales» (1830-42/1855: 541; cursivas añadidas). De manera parecida, al término de su análisis histórico, del que haremos un breve resumen más abajo, concluye «Se ha demostrado que las leyes originalmente deducidas de un examen abstracto de la naturaleza humana son verdaderas *y explican el curso total del destino de la raza humana*» (1853/1968: 535; cursivas añadidas).

Comte se limitó al estudio de Europa Occidental (y de la raza blanca) debido a que ésta era la sociedad que más había evolucionado y a que, desde su punto de vista, constituía la «élite» de la humanidad. No vamos a analizar los detalles de su teoría histórica porque apenas tiene relevancia. Además, puesto que es más importante para la teoría comtiana, nos centraremos en la naturaleza cambiante de sus ideas antes que en las transformaciones más materiales (por ejemplo, Comte creía que la sociedad había evolucionado desde un estado de guerra característico de la fase teológica a la industria llamada a dominar la fase positiva). Comte comienza con el estadio teológico, que sitúa en la antigüedad. Divide el estadio teológico en tres periodos sucesivos: fetichista, politeísta y monoteísta. En el primer periodo, la gente personifica objetos externos (por ejemplo, un árbol), les otorga vida y los deifica. Posteriormente se desarrolló el politeísmo en Egipto, Grecia y Roma. Finalmente, Comte analiza el surgimiento del monoteísmo, en especial el catolicismo romano en el Medioevo. Aunque

estos tres periodos integraban el estado teológico, Comte se cuidó de mostrar que también contenían los gérmenes del positivismo que llegaría a surgir en un momento muy posterior de la historia.

Comte creía que el siglo XIV fue un momento decisivo ya que la teología comenzó a experimentar un largo periodo de debilidad y decadencia. Más específicamente, el catolicismo perdía fuerza y finalmente fue substituido por el protestantismo, al que Comte consideraba poco más que una protesta creciente contra la base intelectual (teología) del viejo orden social. Para Comte esto suponía el comienzo de la negatividad que intentó contrarrestar con su positivismo, una negatividad que no empezó a sistematizarse en una doctrina hasta mediados del siglo XVII. El protestantismo sentó las bases para el desarrollo de esa negatividad al fomentar la especulación libre e ilimitada. Este cambio en el reino de las ideas —el desarrollo de una filosofía negativa— condujo a la correspondiente negatividad en el mundo social y a la crisis social que obsesionaba a Comte. Tal doctrina negativa se había desarrollado gracias a pensadores franceses como Voltaire (1649-1778) y Jean Jacques Rousseau (1712-1778), que, en opinión de Comte, no eran pensadores sistemáticos y que, por lo tanto, no eran capaces de producir especulaciones coherentes. Sin embargo, estas teorías incoherentes obtuvieron gran apoyo entre las masas porque aparecieron en una época en la que la teología se debilitaba progresivamente y el positivismo aún no estaba preparado para reemplazarla. En suma, este periodo correspondiente al estadio metafísico era una fase de transición entre el estadio teológico y el positivo.

Comte se veía a sí mismo escribiendo durante lo que creía el término del estadio metafísico: «Vivimos, por tanto, un periodo de confusión en el que carecemos de una perspectiva general del pasado o de una coherente apreciación del futuro que nos ayude a resolver la crisis que nos ha traído el progreso» (Comte, 1830-42/1855: 738-739). La negatividad superaba con creces al positivismo, y todavía no se disponía de medios intelectuales para reorganizar la sociedad. Comte siempre volvía a la misma idea de crisis: el arte «iba a la deriva», la ciencia experimentaba una excesiva especialización y la filosofía había caído en «la nada». En suma, Comte se proponía describir «la anarquía filosófica de nuestro tiempo» (1830-42/1855: 738). Esta anarquía filosófica había preparado el camino a la revolución social, especialmente a la Revolución Francesa que, aunque tuvo numerosos efectos negativos, había sido saludable en el sentido de que había preparado el terreno para la reorganización positiva de la sociedad. Como acontecimiento social, demostró «la ineficacia de los principios críticos para cualquier otra cosa que no fuera destruir» (Comte, 1830-42/1855: 739).

Además de ser la nación donde se había producido la principal revolución política, Francia encabezaría la reorganización de Europa Occidental. En ella se habían producido las ideas y los desarrollos negativos más avanzados, pero a la vez era la nación que había avanzado más en la dirección positiva. En este último sentido, su actividad industrial era la «más elevada», su arte, el más

avanzado, era la nación más «precursora» en el ámbito científico, y la que más se aproximaba a la meta de la nueva filosofía positiva (y, por supuesto, su eminencia Auguste Comte vivía allí). Aunque Comte percibió durante este periodo signos del desarrollo del positivismo, reconocía que a corto plazo la metafísica (y el estadio metafísico) seguiría dominando. Describía el esfuerzo de Francia por desarrollar un gobierno constitucional basado en principios metafísicos, y sentía que, en el nivel filosófico, la filosofía «retrógrada» de Rousseau iba a triunfar. En su opinión, Rousseau deseaba emular las antiguas sociedades, en las que las personas eran más libres y más naturales, en lugar de proporcionar la base para la sociedad moderna. Aunque hacía medio siglo que venía produciéndose en Francia esta tendencia negativa, Comte vislumbró desarrollos positivos en la industria, el arte, la ciencia y la filosofía.

Para Comte este periodo estaba dominado por la preocupación por el individuo y la noción metafísica de los derechos individuales. La preocupación única por el individuo conducía al desorden; Comte, como hemos visto, aconsejaba substituirla por fenómenos colectivos como la familia y la sociedad. Además, centrarse en los derechos individuales fomentaba la tendencia hacia el desorden y el caos y él deseaba una sociedad basada en su idea positiva de los *deberes* más que en los derechos individuales. La idea de los deberes constituía una noción positiva porque era más científica (por ejemplo, más «precisa») y porque «aliviaría» la influencia del egoísmo de la gente y la creciente negatividad de aquellos años. En lugar de preocuparse únicamente por sus derechos individuales, las personas debían concentrarse más bien en sus deberes para con el conjunto de la sociedad. Este hincapié en los deberes capacitaría a la sociedad para controlar el egoísmo individual y sacar a la luz el altruismo innato de las personas. Estos nuevos deberes ayudarían a establecer los pilares de una nueva autoridad espiritual, que contribuiría a regenerar la sociedad y la moralidad. Por supuesto, el positivismo constituía esta nueva autoridad espiritual.

TEORIA Y PRACTICA

Acabamos de esbozar, a grandes rasgos, la teoría de la dinámica social de Comte. Sin embargo Comte (como Marx) quería hacer algo más que teorizar. Deseaba que sus ideas teóricas llegaran a producir cambios sociales prácticos; su objetivo era explícita y conscientemente la «conexión entre teoría y práctica» (Comte, 1851/1968: 46). Para alcanzar esta meta Comte fijó dos objetivos al positivismo. El primero, que hemos tratado anteriormente, era generalizar las concepciones científicas o, en otras palabras, hacer avanzar la ciencia de la humanidad. El segundo, que se analizará en este apartado, era sistematizar el arte y la práctica de la vida (Comte, 1851/1957: 3). Así, el positivismo constituía tanto una filosofía científica como una práctica política que «nunca podrían ser separadas» (Comte, 1851/1968: 1).

Una de las primeras cuestiones políticas que abordó Comte fue la siguiente: ¿Qué grupos sociales sería más probable que apoyasen la nueva doctrina del positivismo? Comte suponía que muchos filósofos serían fervientes partidarios de este nuevo conjunto de ideas, pero los filósofos tenían una limitación: su escasa capacidad para llevar a la práctica sus ideas. De entre todos los grupos de personas, ¿cuál era el más implicado activamente en el mundo social?

Comte comienza por excluir las clases altas porque, en su opinión, eran siervas de las teorías metafísicas, eran demasiado interesadas, ocupaban posiciones excesivamente especializadas como para entender la situación, eran aristocráticas en demasía, estaban obsesionadas por recuperar ciertos aspectos del antiguo régimen, y cegadas por la educación que habían recibido. Fundamentalmente, creía que los ricos se caracterizaban, más que cualquier otro grupo social, por su «avaricia, ambición o vanidad» (Comte, 1851/1957: 144). Tampoco esperaba ayuda de las clases medias, porque las veía demasiado ocupadas intentando incorporarse a las clases altas.

Comte esperaba ayuda de tres grupos: además de la de los filósofos, que ofrecerían su intelecto, la clase trabajadora proporcionaría la acción requerida, y las mujeres el afecto que se necesitaba. Los filósofos, especialmente los que comulgaban con las ideas positivistas, intervendrían, pero los principales actores del cambio político serían las mujeres y los miembros de la clase trabajadora: «por tanto, es entre las mujeres y las clases trabajadoras donde se encuentran los partidarios más acérrimos de la nueva doctrina» (Comte, 1851/1957: 4) Ambos grupos suelen ser excluidos de las posiciones del gobierno y por ello es más probable que comprendan la necesidad de un cambio político. Además, es menos probable que la discriminación contra ellos en el sistema educativo («los inútiles métodos actuales de instrucción por medio de órdenes e instituciones» [Comte, 1851/1957: 142]) les impida ver la necesidad de tal cambio. Comte también pensaba que las mujeres y la clase trabajadora tenían «fuertes instintos sociales» y entre ellos se encontraba «el mayor fondo de sentido común y buenos sentimientos» (1851/1957: 142).

Para Comte, los miembros de la clase trabajadora tenían más tiempo para pensar durante su jornada laboral porque sus empleos no eran tan absorbentes como los de las personas de las clases sociales altas. Presumiblemente, esto significaba que la clase trabajadora tenía más tiempo y energía que las clases altas para reflexionar sobre los beneficios del positivismo. La clase trabajadora *no sólo era superior intelectualmente*, al menos en el sentido analizado más arriba, sino también moralmente. Comte tenía una idea muy romántica de la moral de la clase trabajadora: «La vida de la mujer trabajadora... es más favorable para el desarrollo de los instintos más nobles» (1851/1957: 144-145). Más específicamente, Comte atribuye a los miembros de la clase trabajadora una amplia serie de características, como por ejemplo un mayor apego afectivo al hogar, «modalidades más auténticas y elevadas de amistad», «respeto sincero y sencillo a los superiores», esa experiencia de las miserias de la existencia que fomenta los impulsos solidarios, y una gran propensión a «sacrificarse rápida-

mente y sin ostentaciones si lo requiere la necesidad pública» Comte, 1851/1957: 145-146).

Comte pensaba que la propagación del comunismo entre las clases trabajadoras de su época constituía una prueba de que la tendencia hacia la revolución social se estaba centrando en cuestiones morales. Pero reinterpretaba el comunismo como un movimiento moral, más que económico, para que encajara en su sistema. Afirmaba que debía distinguirse el comunismo de los «numerosos esquemas extravagantes» (presumiblemente el socialismo de Saint-Simon o la recomendación de Marx de una revolución comunista) que se estaban discutiendo en aquellos años (Comte, 1851/1957: 167). Para Comte, el comunismo era «una simple afirmación de la magna importancia del sentimiento social» (1851/1957: 169). Para mostrar cuán deseoso estaba de suavizar la idea del comunismo, Comte llegó a afirmar que «la palabra *republicano* tiene también ese significado careciendo, sin embargo, del mismo peligro» (1851/1957: 169). Es claro que este significado era harto diferente del que Marx y otros muchos pensadores que lo utilizaron atribuyeron al término *comunismo* (véase el capítulo quinto).

Nuestro pensador creía que el positivismo constituía *la* alternativa al comunismo: el positivismo es la «única doctrina que puede proteger a Europa Occidental de los gravísimos intentos de llevar a la práctica el comunismo» (1851/1957: 170). Comte ofrece varias diferencias entre positivismo y comunismo. Primera, el positivismo buscaba respuestas morales más que políticas o económicas. (Aquí se demuestra que Comte reconocía abiertamente que el comunismo, al menos tal y como se entendía en su tiempo, constituía un sistema político y económico más que moral). Segunda, el comunismo perseguía la supresión de la individualidad, mientras el positivismo fomentaba tanto la individualidad como la cooperación entre los individuos. Tercera, el comunismo suponía la eliminación de los líderes de la industria, mientras el positivismo los consideraba esenciales. (Así, aunque los líderes de la industria no podían intervenir en la revolución positivista, jugaban, como veremos más tarde, un papel central junto a los banqueros en la idea que tenía Comte de la nueva sociedad positiva). Cuarta, el comunismo buscaba abolir la herencia, mientras el positivismo la consideraba muy importante para la continuidad histórica de las generaciones. A pesar de este rechazo del comunismo, Comte lo consideraba tan importante como cualquier otra fuerza, por negativa que fuese, para poner las bases que permitirían la aparición del positivismo.

El interés de Comte por la clase trabajadora considerada como fuerza revolucionaria no era infrecuente, pero sí lo era, en cambio, el atractivo de las mujeres como grupo. Tenía ideas poco comunes sobre las mujeres. Su opinión central en relación con ellas era que brindaban a la política la necesaria subordinación del intelecto al sentimiento social. De hecho, pensaba que ese sentimiento era el de mayor importancia, más que el intelecto o la acción: el sentimiento es «el principio predominante, el motor de nuestro ser, la única base sobre la que pueden unirse las diversas partes de nuestra naturaleza» (Comte, 1851/1957: 227).

Las mujeres constituyen «el grupo más representativo del principio fundamental sobre el que descansa el positivismo, el triunfo de los impulsos sociales sobre los egoístas» (Comte, 1851/1957: 232). En ocasiones, Comte expresa efusivamente su admiración por las mujeres (y en especial por su amada «Santa» Clotilde)[5]: «Moralmente... merece nuestra veneración porque es la encarnación más pura y simple de la humanidad» (Comte, 1851/1957: 253). (Por supuesto, esto significaba que los hombres en general, y Comte en particular, eran los sacerdotes de la humanidad.) No obstante, la admiración que sentía por las mujeres no le impidió afirmar que los hombres eran superiores práctica e intelectualmente. Sobre el aspecto intelectual, Comte afirma: «Las mentes de las mujeres son indudablemente menos capaces que las nuestras para realizar generalizaciones de amplio alcance, o para llevar a cabo largos procesos de deducción... menos capaces que nosotros para realizar un esfuerzo intelectual abstracto» (1851/1957: 250). Debido a su superioridad intelectual y práctica, eran los hombres los designados a tomar el mando para llevar a la práctica el positivismo.

Por un lado, Comte admiraba abiertamente el aspecto moral y afectivo de las mujeres, admiración que le llevó a asignarles un papel revolucionario central. Por otro, creía que los hombres eran más capaces de actuar y de ejercitar el intelecto, y tendía a menospreciar la capacidad intelectual y de acción de las mujeres.

Para poder cumplir su función en la revolución positivista, las mujeres debían modificar el proceso educativo que tenía lugar en el seno de la familia y constituir «salones» que propagasen las ideas positivistas. A pesar de su veneración a la mujeres, Comte no creía en la igualdad de los sexos: «La igualdad de los sexos es contraria a su naturaleza» (1851/1957: 275). Defendía esta idea sobre la base de que el positivismo había *descubierto* el siguiente «axioma»: «Los hombres deben mantener a las mujeres» (Comte, 1851/1957: 276). En efecto, el positivismo establecería una nueva doctrina: «El culto público y privado a las mujeres» (Comte, (1851/1957: 283).

El hincapié de Comte en las mujeres y su capacidad para el sentimiento representó un cambio general de perspectiva. Como hemos visto anteriormente, Comte subrayaba el orden en su estática social y el progreso en su dinámica social. Al orden y al progreso añadió entonces la importancia de los sentimientos (el amor) que, en su opinión, eran patrimonio de las mujeres. A resultas de lo cual llegó a proclamar la «máxima positivista: *amor, orden y progreso*» (Comte 1851/1957: 7). El positivismo no sólo sería importante en el ámbito intelectual, sino también en el moral. Asimismo, Comte añadía el elemento emocional a su anterior compromiso con el pensamiento y la acción, al argüir que la filosofía positiva representaba una perspectiva global que abarcaba «pensamientos, sentimientos y acciones» (Comte 1851/1957: 8).

---

[5] De hecho, Comte agradece expresamente a Clotilde su ayuda en la comprensión de la importancia del afecto.

Pero además de asignar a los sentimientos un status idéntico al del pensamiento y la acción, Comte les concedió un lugar predominante en su sistema. Los sentimientos estaban destinados a guiar tanto el intelecto como la actividad práctica. En particular, Comte afirmaba que «la felicidad individual y el bienestar público dependían más del corazón que del intelecto» (Comte 1851/1957:15). Fue este punto de vista el que condujo al adalid del positivismo intelectual a un antiintelectualismo que examinaremos más tarde en este mismo capítulo.

Este énfasis en el sentimiento y el amor llevó a Comte a añadir, en su obra tardía, la moralidad (el estudio del sentimiento) a la lista de las ciencias. «La moral es la más *eminente* de las ciencias» (Comte 1853/1968: 41). En su sistema, la ciencia de la moralidad superaba incluso a la sociología. «La moral es más *especial*, más *compleja* y más *noble* que la sociología» (Comte 1853/1968: 40). La moralidad no sólo constituía la ciencia más importante, sino también jugaba un papel central en la dirección de los cambios políticos. En términos de Comte, la moralidad era «el objeto último de toda filosofía, y el punto de partida de toda política» (1851/1957: 101). En otras palabras, la moralidad se situaba en el centro de la relación entre teoría y práctica. Comte entreveía que el mundo poseía una moralidad natural, y la tarea del positivista era descubrir sus leyes. Son esas leyes de moralidad subyacentes las que guían nuestros pensamientos intelectuales y nuestras acciones políticas. Comte concluía: «De ahora en adelante el corazón predominará sobre el intelecto y será ésta una doctrina fundamental del positivismo, una doctrina de suma importancia política y filosófica» (Comte 1851/1957: 18).

Cuando añadió la moralidad a la lista de sus principales preocupaciones, Comte regresó a su ley de los tres estadios para analizarla desde el punto de vista de los pensamientos, los sentimientos y las acciones. Comprendió entonces que el estadio teológico estaba dominado por los sentimientos y la imaginación, con escasas restricciones por parte de la razón. La teología operaba en un nivel puramente subjetivo, a resultas de lo cual carecía de conexión con la objetividad de la práctica en el mundo real. «La teología establece que todos los fenómenos están bajo el mandato más o menos arbitrario de la voluntad», pero en el mundo real, las personas se guiaban, sin lugar a dudas, de acuerdo con «leyes invariantes» (Comte, 1951/1957: 10). El transitorio estadio metafísico seguía dominado por los sentimientos, confundido en sus pensamientos e incluso era menos capaz de conectar con el mundo práctico. Sin embargo, el positivismo ofrecía finalmente una unidad y armonía de pensamiento, sentimientos y acción. Las ideas del positivismo se derivaban del mundo práctico; constituían, en efecto, un logro intelectual monumental. El positivismo incorporaba también la esfera moral. Sólo cuando el positivismo incorporara la moralidad «podrían apartarse para siempre las máximas teológicas» (Comte, 1851/1957: 13). Entre otras cosas, la moralidad (los sentimientos) era importante porque guiaba el pensamiento y la acción. Por ejemplo, sin la guía de la moralidad, el positivismo podría inclinarse excesivamente hacia la especialización y ocuparse de «cuestiones vanas o insolubles» (Comte, 1851/1957: 21). Bajo la guía de la morali-

dad, el positivismo llegaría a ocuparse de los problemas más complejos, importantes, urgentes y fácilmente solubles de su época.

Una vez incorporada la moralidad al positivismo, Comte estaba a un paso de declarar que el positivismo era una religión: «Y así el positivismo se convierte en una religión en al auténtico sentido de la palabra: la única religión que es real y completa, destinada por tanto a substituir todos los sistemas imperfectos y provisionales que descansan en la primitiva base de la teología». (1851/1957: 365). Esto significaba que Comte y sus seguidores se convertirían en sacerdotes de la humanidad y ejercerían una influencia mucho mayor que cualquier otro sacerdocio anterior. De hecho, Comte, con su acostumbrada humildad, se declaró a sí mismo «fundador de la religión de la humanidad» (1853/1968: x). El objeto de culto de la nueva religión del positivismo no era un dios o unos dioses, sino la humanidad, o lo que Comte más tarde llamaría el «gran ser»; esto es, «el todo constituido por los seres [incluidos los animales] pasados, futuros y presentes, que voluntariamente cooperan en el perfeccionamiento del orden del mundo» (1854/1968: 27). El gran ser constituye el fundamento de la religión positivista: «La religión positiva imbuye a todos los siervos del gran ser un celo sagrado para que representen a ese ser tan completamente como les sea posible». (Comte, 1852/1968: 65).

LOS PLANES DE COMTE PARA EL FUTURO

Teniendo en cuenta la exagerada concepción comtiana del positivismo, así como la posición que él mismo se atribuía en su sistema, no nos sorprende que en su obra tardía concibiera un grandioso plan para el futuro del mundo. Es en esta parte de su obra donde encontramos las ideas más ridículas y extravagantes. (Algunos podrán decir que cuando las concibió estaba amargado y mentalmente enfermo. Quizás por ello se analizan sus primeras teorías más seriamente que su posterior visión del futuro.) Standley califica la visión comtiana del futuro de «fantasía memorable» (1981: 158). No deseamos ahora profundizar, por lo que nos limitaremos a sugerir lo lejos que fue Comte cuando propuso los modos de llevar a cabo sus ideas positivistas.

Por ejemplo, sugería la creación de un nuevo calendario positivista de trece meses, cada uno dividido en veintiocho días. Estableció numerosas fiestas para reafirmar el positivismo y sus principios básicos y venerar a sus héroes seculares. Se propuso incluso crear nuevos templos positivistas. Especificó la cantidad de sacerdotes y vicarios que necesitaba cada templo. De la totalidad de los vicarios, debían elegirse cuarenta y dos como sacerdotes de la humanidad, y este grupo debía elegir el sumo sacerdote («el Pontífice») del positivismo (que, en lugar de residir en Italia, como el pontífice católico, debía establecer su residencia en París). (Comte se creía el pontífice de su tiempo y se inquietaba por la falta de sucesores.) Todas estas figuras religiosas debían despreocuparse de la cuestión material: ¡su subsistencia correría a cuenta de los banqueros!

Comte llegó a especificar incluso los ingresos de las figuras religiosas: 240 libras para los vicarios, 480 para los sacerdotes y 2.400 para el sumo sacerdote. Teniendo en cuenta sus ideas sobre la influencia positiva de las mujeres, todos los sacerdotes debían estar casados para «vivir bajo la influencia del afecto» (Comte, 1854/1968: 224). Sin embargo, a pesar de la gran estima que sentía hacia las mujeres, no podían ocupar la posición de sacerdote, vicario o pontífice. Tales posiciones estaban reservadas para los hombres.

Aunque no los consideraba como fuerzas revolucionarias, Comte finalmente asignó a algunos miembros de la clase alta, como los banqueros e industriales, papeles cruciales en la nueva sociedad positiva. Especificaba que Europa Occidental tendría «dos mil banqueros, cien mil comerciantes, doscientos mil fabricantes y cuatrocientos mil agricultores» (Comte, 1854/1968: 269). A los comerciantes, fabricantes e industriales se les asignaría una cantidad suficiente de miembros del proletariado. Los bancos constituirían los centros del mundo comercial, y sus propietarios proporcionarían los fondos necesarios para los sacerdotes. Además, los banqueros, que se distinguían por su «lucidez mental y su generosidad de sentimientos», formarían el triunvirato supremo (tres banqueros que representaran a los comerciantes, los fabricantes y los agricultores), encargado de cumplir las funciones gubernamentales (Comte, 1854/1968: 301). Sin embargo, eran el sumo pontífice y sus vicarios, pertrechados con la religión del positivismo, los encargados de supervisar y dirigir las operaciones del gobierno.

En lo que a otros temas se refiere, Comte animaba a la creación de una biblioteca positivista que incluyera cien libros (que él se ocupó de especificar). Desaconsejaba las lecturas adicionales porque obstaculizaban la meditación, lo que refleja también el aumento progresivo del antiintelectualismo de Comte (véase más abajo).

Teniendo en cuenta sus ideas negativas sobre la pasión individual, aconsejaba la castidad en el seno de la familia positivista. Creía que el positivismo «desacreditaría y reprimiría el instinto más egoísta y perturbador de todos [¡el sexo!]» (Comte, 1854/1968: 251). Para evitar el problema del sexo, Comte se casó con una virgen. Aunque aún no había averiguado el modo en que las mujeres podían conservar su virginidad (tal vez anticipaba el método de la inseminación artificial), parecía confiar en que otros se ocuparían tarde o temprano de resolver el problema. También apoyaba la eugenesia, según la cual «sólo los tipos superiores» de personas (las mujeres) podían reproducirse. Su plan «mejoraría la raza humana» (Comte, 1854/1968: 244). Sostenía que debemos prestar «la misma atención a la procreación de nuestra especie que a la de los animales domésticos más importantes» (Comte, 1891/1973: 222).

La familia positiva estaba formada por el esposo, la esposa, generalmente tres hijos, y los padres del marido. A los últimos les correspondía la tarea de trasmitir la sabiduría de su pasado a la familia. La madre del marido, que tenía no sólo la sabiduría que le proporcionaba la edad, sino también los sentimientos propios del sexo femenino, era la «diosa» de la familia positiva.

Las ideas analizadas más arriba constituyen simplemente unas pocas de las miles de detalladas propuestas que Comte planteó a partir de su teoria positivista. Subrayó cuidadosamente la división del trabajo en el desarrollo de estas directrices: el filósofo positivista era el que proponía las ideas, pero no debía intervenir en el mundo social. Estas intervenciones corresponden a los politicos, guiados, por supuesto, por los sacerdotes positivistas.

COMTE: UNA VALORACION CRITICA

Tras exponer algunas de las ideas extravagantes de Comte sobre el futuro, el lector concluirá que Comte no merece ser estudiado. De hecho, podría incluso preguntarse por qué hemos dedicado un capítulo de este libro a Comte. Por ello comenzaremos este último apartado con una exposición general de las aportaciones más importantes que hizo Comte a la sociología. Más tarde retornaremos a los cuantiosos puntos flacos de la obra de Comte; puntos flacos que nos llevarán a concluir que es saludable para la ciencia de la sociología olvidar una buena parte de la obra de Comte y seguir con el desarrollo de la teoría sociológica, que ha ido mucho más allá de las ideas de Comte.

Contribuciones positivas

En primer lugar, Comte fue indiscutiblemente el primer pensador que utilizó el término *sociología*. Aunque cierto es que muchos pensadores en el curso de la historia de la humanidad han analizado cuestiones sociológicas, Comte fue el primero en explicitar el estudio de esas cuestiones y darle un nombre.

En segundo lugar, Comte definió la *sociología* como una ciencia positiva. Aunque esto es, como veremos más tarde, un cajón de sastre, el hecho es que la mayoría de los sociólogos contemporáneos siguen considerando que la sociología es una ciencia positiva. Creen que existen leyes invariantes en el mundo social y que su tarea es descubrirlas. Muchos las buscan empíricamente, mientras otros lo hacen en el ámbito de la teoría (como por ejemplo, J. Turner, 1985a) siguiendo el modelo de Comte. Una buena parte de la sociología empírica contemporánea y un considerable sector de la teoría sociológica siguen aceptando el modelo positivista de la sociología de Comte.

En tercer lugar, Comte enunció los tres principales métodos sociológicos —la experimentación, la observación y la comparación (el método histórico comparado tiene tanta importancia que debe distinguirse como una cuarta metodología)—, que continúan siendo sabiamente utilizados en sociología. Aunque la obra de Comte ha quedado obsoleta en muchos sentidos, es sorprendentemente contemporánea en lo que se refiere a sus enunciados metodológicos. Por ejemplo, en la sociología contemporánea se ha reavivado considerablemente el interés por los estudios históricos (véase entre otros, Mann, 1986; Wallerstein, 1989).

En cuarto lugar, Comte diferenció la estática social de la dinámica social. Esta distinción sigue teniendo importancia para la sociología, aunque ahora se trata de *estructura social* y *cambio social*. Los sociólogos siguen prestando atención tanto a la constitución de la sociedad como a su naturaleza cambiante.

En quinto lugar, aunque de nuevo es confuso en este punto, Comte definió la *sociología* en términos macroscópicos y la describió como el estudio de los fenómenos colectivos. Esta definición se haría más clara en la obra de Durkheim, quien definía la *sociología* como el estudio de los hechos sociales (véase el capítulo sexto). Más específicamente, muchas de las ideas de Comte desempeñaron un papel central en el desarrollo de una de las principales teorías sociológicas contemporáneas: el funcionalismo estructural (véase el capítulo undécimo).

En sexto lugar, Comte expresó claramente su idea de que si se la dejaba a su arbitrio, la naturaleza humana se vería dominada por el egoísmo. Dado que expresa con tanta claridad estas ideas básicas, el lector comprende inmediata y perfectamente de dónde proceden los pensamientos de Comte sobre las grandes estructuras de la sociedad. En lo fundamental, se requiere la presencia y actuación de esas grandes estructuras para controlar el egoísmo individual y permitir que surja el altruismo.

En séptimo lugar, Comte ofreció una idea dialéctica de las macroestructuras. Pensaba que las macroestructuras de su tiempo eran el producto de las estructuras pretéritas y contenían el germen de las estructuras futuras. Esta idea confirió a su obra una percepción de la continuidad histórica. Su dinámica, la idea dialéctica de la estructura social, es superior a la perspectiva de muchos teóricos posteriores, e incluso contemporáneos, de la estructura social que han tendido a adoptar perspectivas estáticas y ahistóricas.

En último lugar, Comte no se contentó con desarrollar una teoría abstracta, sino que trató de integrar teoría y práctica. Aunque esta ambición se frustró debido a algunas de sus absurdas ideas sobre el futuro de la sociedad, la integración de teoría y práctica sigue constituyendo un objetivo caro a los sociólogos contemporáneos. De hecho, cada vez existe un mayor interés por lo que actualmente se denomina *sociología aplicada*, y la *American Sociological Association* tiene actualmente un departamento de práctica sociológica.

Debilidades básicas de la teoría de Comte

Aunque Comte hizo algunas contribuciones importantes a la sociología, el hecho es que al estudiante contemporáneo de sociología apenas le enriquece la lectura de la obra de Comte. Todas sus aportaciones positivas han sido integradas en la sociología contemporánea, desarrolladas y refinadas. Así, las enseñanzas positivas de la obra de Comte pueden obtenerse más directamente de la lectura de la literatura sociológica contemporánea. Además, muchas de las ideas

de la obra de Comte no han superado la prueba del tiempo e incluso una buena parte de sus generalizaciones tiene poco que decirle al estudiante de sociología moderno. Y lo que es más importante, una serie de problemas invalidan la obra de Comte, aunque podemos aprender bastante de algunos de los errores más evidentes de Comte.

Podemos empezar el análisis de las debilidades de Comte citando a uno sus más duros críticos, Isaiah Berlin:

> Su grotesca pedantería, su pesada e insoportable manera de escribir, su vanidad, su excentricidad, su solemnidad, la patología de su vida privada, su demente dogmatismo, su autoritarismo, sus falacias filosóficas... [su] obstinado deseo de unidad y simetría a expensas de la experiencia... y su fanáticamente ordenado mundo de los seres humanos, alegremente ocupados en cumplir sus funciones, cada uno dentro de su propio destino rigurosamente definido, dentro de la racionalmente ordenada y absolutamente inalterable jerarquía de la sociedad perfecta.
>
> (Berlin, 1954: 4-5, 22)

Uno se ve en serias dificultades si intenta realizar una crítica más acerba de cualquier teórico social, aunque la verdad es que una buena parte de ella tiene fundamento. La cuestión es: ¿dónde y cómo se equivocó Comte en su teorización social?

Primero, argumentaré que la teoría de Comte se vio claramente comprometida por su propia vida privada. Por ejemplo, aunque se ignoraba en su época, las ambiciones teóricas y prácticas de Comte crecieron desmesuradamente. Por poner otro ejemplo, sus muy insatisfactorias relaciones con las mujeres, y en especial con su amada Clotilde, le llevaron a producir una serie de ideas absurdas sobre las mujeres y su papel en la sociedad. Su problema se agravó debido a un sexismo que le llevaba a asignar sentimientos a las mujeres, mientras a los hombres les otorgaba la capacidad intelectual y política y el poder económico. A lo que debemos añadir el hecho de que Comte sufrió serios disturbios mentales; cuando uno lee sus últimas obras, piensa que está leyendo los desvaríos de un lunático. Aunque cuando hacemos teoría es obviamente difícil mantener al margen nuestros problemas psicológicos, en el caso de Comte se hace evidente que los teóricos necesitan ser conscientes del peligro que supone permitir que las experiencias personales influyan en el desarrollo de sus teorías acerca del funcionamiento del mundo.

Segundo, Comte pareció experimentar un creciente proceso de pérdida de contacto con el mundo real. Después de la *Filosofía Positiva,* sus teorías se caracterizaron por la desarticulación de la lógica interna de sus ideas. Una de las causas de ello era el hecho de que, a pesar de sus pretensiones, Comte no realizó en realidad ninguna investigación empírica. Su idea de la investigación empírica consistía en ofrecer vagas generalizaciones sobre los estadios históricos y la evolución del mundo. La vaguedad de Comte en relación con el análisis de datos queda patente en la siguiente frase: «La verificación de esta teoría puede encontrarse *de forma más o menos específica* en todos los periodos

de la historia.» (1851/1957: 240; cursivas añadidas). Si Comte hubiera analizado mejor los datos y si hubiera estado en un contacto más estrecho con la historia y con el mundo que le tocó vivir, sus teorías quizás no habrían sido tan estrafalarias.

Tercero, Comte también fue perdiendo progresivamente contacto con el trabajo intelectual de su tiempo. De hecho, es famosa su práctica de la higiene cerebral desde edad temprana. Evitaba de manera sistemática la lectura de periódicos, revistas y libros (excepto la de unas pocas obras de poesía), pretendiendo así esquivar la interferencia de las ideas de otros en su propia teorización. En efecto, Comte se convirtió de manera progresiva en un antiintelectual. Ese antiintelectualismo se hizo patente en su trabajo sustantivo, en el que recomendaba cosas tales como abolir la universidad y retirar el apoyo económico a la ciencia y las sociedades científicas. También aconsejaba una lista de lecturas compuesta de cien libros. Presumiblemente, esta lista significaba que no se requería la lectura de otros libros, que podían ser tranquilamente arrojados al fuego. También se encuentran muestras de su antiintelectualismo en otros aspectos de su obra. Por ejemplo, al defender que los afectos fuertes eran de gran ayuda para los descubrimientos científicos importantes, Comte denigraba la importancia del rigor científico: «Indudablemente, el método de la ciencia pura también conduce al mismo lugar, pero sólo tras un largo y laborioso proceso que agota la capacidad de pensamiento y deja escasa energía para llevar a cabo los nuevos resultados que se derivan de este gran principio» (1851/1957: 243). La enseñanza que se deriva de los errores de Comte es sin duda que los teóricos deben estar en contacto tanto con el mundo empírico como con el intelectual.

Cuarto, fracasó como positivista teórica y empíricamente. Por lo que se refiere a su obra empírica, ya hemos señalado que, lamentablemente, apenas se ocupó de hacer investigación y que la que llevó a cabo consistió simplemente en una serie de vagas generalizaciones sobre el curso de la historia del mundo. Encontramos poca o ninguna inducción a partir de los datos derivados del mundo real. En cuanto a su obra teórica, es difícil aceptar como leyes sociológicas muchas de sus extravagantes generalizaciones sobre el mundo social. Aún si damos por buena su pretensión de que de hecho eran leyes, el caso es que pocos o ningún pensador social han confirmado la existencia de las leyes invariantes. Aunque Comte afirmaba que estas leyes eran el reflejo de lo que verdaderamente sucedía en el mundo real, el hecho es que casi siempre solía imponerles su propia visión del mundo.

Quinto, aunque se ha afirmado que Comte creó la sociología, encontramos muy poca sociología auténtica en su obra. Su análisis superficial de los grandes periodos históricos difícilmente puede calificarse de sociología histórica. Sus enunciados reconocidamente débiles sobre algunos elementos de la estática social apenas nos ayudan a comprender la estructura social. Por ello, actualmente sólo sobrevive muy poco, si es que algo, de la sociología comtiana. John Stuart Mill estaba en lo cierto cuando afirmaba: «En nuestra opinión, Comte no creó la

sociología... hizo posible, por vez primera en la historia, su creación» (1961: 123-124). El legado más duradero de Comte consistió en abrir ciertos campos diferenciados —la sociología, la sociología positiva, la estática social y la dinámica social— que sus sucesores se encargarían de completar y convertir en auténtica sociología.

Sexto, puede afirmarse que Comte no hizo contribuciones originales [6]. Mill minimiza claramente la contribución de Comte en su campo: «La filosofía llamada positiva no constituye un invento reciente del señor Comte, sino una simple adherencia a las tradiciones de las grandes mentes científicas cuyos descubrimientos han contribuido a que la raza humana sea como es» (1961: 8-9; véase también, Heilbron, 1990). Mill también señala que Comte era muy consciente de su falta de originalidad: «El señor Comte admite que su concepción del conocimiento humano no es original» (1961: 6). Comte reconoció su deuda con positivistas de renombre como Bacon, Descartes y Galileo. Puede señalarse algo parecido respecto a la contribución de Comte a la sociología. Comte admite explícitamente la importancia de precursores de la sociología como Charles Montesquieu (1689-1755) y Giovanni Vico (1668-1774). Si bien es cierto que inventó el término *sociología*, en realidad no creó la práctica de la sociología.

Séptimo, de ofrecer Comte alguna sociología, ésta sufriría las distorsiones derivadas de un organicismo primitivo, que le llevaba a ver un gran parecido entre el funcionamiento del cuerpo humano y el del social. Por ejemplo, Comte afirmaba que grupos compuestos como las clases sociales y las ciudades «equivalían a los tejidos y órganos animales en la organización del Ser Supremo» (1852/1968: 153). Más tarde, sostuvo que la familia era el equivalente social de las células de un organismo. Además, Comte veía analogías entre el desorden social y las enfermedades de los organismos. Del mismo modo que la medicina se ocupaba de las enfermedades físicas, «era tarea del positivismo curar esta larga enfermedad [la anarquía social]» (Comte, 1852/1968: 375). Esta suerte de organicismo hace tiempo que ha desaparecido de la sociología.

Octavo, Comte tendía a desarrollar modos de pensar y a crear herramientas teóricas, que más tarde empleaba para analizar cualquier cuestión que se le venía en mente. Por ejemplo, Comte parecía estar seguro de que las cosas sucedían en tríos, y muchas de sus ideas teóricas tenían tres componentes. Por lo que se refiere a las herramientas teóricas, no se contentó con aplicar su ley de los tres estadios a la historia social; también la aplicó a la historia de las ciencias, a la historia de la mente y al desarrollo de los individuos desde su infancia hasta la madurez. Un ejemplo particularmente extravagante de su tendencia a aplicar

---

[6] Heilbron (1990:155) disiente al afirmar que la contribución original de Comte es su «*teoría histórica y diferencial de la ciencia*». (Hemos analizado esta teoría al principio de este capítulo.)

la ley de los tres estadios a absolutamente todo es la aplicación de esta ley a su propia enfermedad mental:

> Me abstraigo ahora para registrar aquí el valioso fenómeno que pude observar con motivo de mi propia enfermedad mental en 1826... Su transcurso total... me sirvió para verificar doblemente mi entonces recién descubierta ley de los tres estadios; aunque atravesé los tres estadios, primero *inversamente*, y luego *directamente*, el orden de su sucesión jamás varió.
>
> Durante los tres meses en los que el tratamiento médico agravó mi enfermedad, descendí gradualmente del positivismo al fetichismo, primero hice un alto en el monoteísmo para luego recabar en el politeísmo. Durante los cinco meses siguientes... ascendí lentamente del fetichismo al politeísmo y de éste al monoteísmo, del que rápidamente regresé a mi anterior positivismo... lo que supuso una confirmación decisiva de mi fundamental ley de los tres estadios.
>
> (Comte, 1853/1968: 62-63)

Noveno, la concepción «extravagante» y «colosal» que Comte tenía de sí mismo (Mill, 1961) le condujo a una serie de disparates ridículos. Por un lado, su endeble sistema teórico se debilitaba progresivamente a medida que subordinaba cada vez más el intelecto a los sentimientos. Esto se manifiesta, por ejemplo, en su idea romántica y no realista de la clase trabajadora y las mujeres como agentes de la revolución positivista. Esta decadencia del intelecto también se hace patente en su práctica de la higiene mental, así como en el limitado número de libros positivistas. Por otro lado, y lo que es más importante, su desmesurado ego le llevó a sugerir una serie de cambios sociales, muchos de los cuales, como ya hemos visto, eran ridículos.

Décimo, Comte sacrificó muchas de las ideas que había defendido cuando se dedicó posteriormente a la religión positivista. La formulación de la religión positivista parece estar poderosamente influida por la estructura del catolicismo. De hecho, T. H. Huxley describió el sistema de Comte como «catolicismo menos cristianismo» (citado en Standley, 1981: 103). Comte reconoció su deuda con el catolicismo cuando señaló que el positivismo era «más coherente y más progresista que el noble, aunque prematuro, intento del catolicismo medieval» (1851/1957: 3). Su religión positivista se asemeja al catolicismo en sus sacerdotes, vicarios e incluso en el pontífice. Es claro que la religión positivista no influyó de manera significativa, aunque sí sirvió para subvertir las pretensiones científicas de Comte.

Y por último, señalaremos las implicaciones totalitarias de los planes de Comte para el futuro. Por una parte, se trataba de planes sumamente detallados en los que su propia persona mandaba en los diferentes actores que intervendrían en su sistema. Por otra, sus planes incluían incluso instituciones específicas como la familia. De particular mención aquí son sus ideas sobre la aplicación de los principios de la crianza animal a los humanos. Y, finalmente, por supuesto, sus planes incluían la religión, con su noción de un sumo pontífice que gobernara el imperio positivista.

RESUMEN

No es esta una presentación imparcial de las ideas de Comte. Se hace evidente que la sociología contemporánea ha superado con creces la teoría comtiana, y este capítulo hace hincapié en esta cuestión. Aunque de su teoría se derivan varias enseñanzas útiles, lo más importante es que encontramos en ella un sinnúmero de debilidades que la convierten en irrelevante para el estudiante contemporáneo de sociología. En lo que se refiere a las necesidades reales de este estudiante, el objeto de este capítulo es mostrar la limitada cantidad de enseñanzas positivas que se desprenden de las teorías de Comte y, lo que es más importante, las numerosas lecciones negativas que pueden ser de utilidad para el sociólogo moderno.

Del lado de sus enseñanzas positivas, Comte nos proporciona una perspectiva positivista, y muchos sociólogos contemporáneos siguen aceptando la idea de la búsqueda de las leyes sociales invariantes. Nos brindó también el término *sociología*, y su diferenciación entre la estática y la dinámica social continúa siendo una distinción valiosa. Sus métodos básicos de investigación social —observación, experimentación, comparación y especulación histórica— siguen constituyendo los principales métodos de investigación social. En su obra sobre la estática social encontramos varias aportaciones (el análisis de las estructuras, las funciones y el equilibrio) importantes para el desarrollo de la teoría contemporánea del funcionalismo estructural. También dentro de la estática social, hay que anotar en la cuenta de Comte una visión detallada de la naturaleza humana, sobre la que erigió su teoría macroscópica. En el nivel macrosocial, defendió un significado dialéctico de las relaciones estructurales, y su realismo social se anticipó al de Durkheim y muchos otros teóricos posteriores. Su obra sobre la dinámica social fue importante para los teóricos de la evolución posteriores. Finalmente, Comte no se contentó con especular, sino que le preocupó también la conexión entre teoría y práctica.

Aunque los anteriores son importantes logros, hay muchas más cosas que criticar en la obra de Comte. Permitió que sus experiencias personales distorsionaran su trabajo teórico. Perdió contacto con el mundo social y con el intelectual. A la luz de sus propios criterios positivistas, su trabajo empírico y teórico no existe. En realidad, hay muy poca sociología sustantiva en su obra, y sus propuestas están afectadas por un organicismo primitivo. Hay muy pocos elementos en su obra que fueran novedosos en su tiempo. Comte tendió a imponer sus esquemas teóricos por doquier, sin importarle lo correcto de tal proceder. Su desmesurado ego le condujo a una serie de estrambóticos disparates teóricos, así como a muchas sugerencias ridículas para la reforma social. Sus propósitos de reforma resultaron ulteriormente desdibujados como consecuencia de su creciente preocupación por el positivismo como religión, y por el papel de pontífice del nuevo credo. Por último, su proyecto de una futura sociedad positivista entrañaba muchas implicaciones totalitarias.

Por todo ello, Comte pertenece a la historia inicial de la teoría sociológica.

Algunas de sus ideas (especialmente en la *Filosofía Positiva*) siguen siendo relevantes, pero el moderno estudiante de sociología obrará con prudencia si no relee la mayor parte de su obra, especialmente sus últimas ideas sobre los planes para el futuro. Esta recomendación no es aplicable a la mayoría de los teóricos analizados en este libro. Ahora dedicaremos nuestra atención a las ideas de Herbert Spencer y comprobaremos si es prudente que los sociólogos contemporáneos olviden una buena parte de su obra, como ocurre con Comte. Comprobaremos que, desde el punto de vista de la sociología contemporánea, hay más ideas importantes en la teoría de Spencer que en la de Comte.

CAPITULO **4**

HERBERT SPENCER

En las ideas teóricas de Herbert Spencer (1820-1903) advertimos un avance considerable sobre las de Auguste Comte. La obra de Spencer no sólo es importante para el desarrollo de la teoría sociológica, sino que muchas de sus ideas teóricas ocupan un lugar prominente y seguro en la teoría sociológica contemporánea. A pesar de ello, Jonathan Turner (1985b), que simpatiza con muchas de las ideas de Spencer, ha señalado que los teóricos modernos de la sociologia no se han inclinado a tomar en serio a Spencer y le han relegado, como a Comte, al «cubo de la basura» de la historia. (En realidad, Turner afirma, en términos acalorados, que los teóricos modernos de la sociología han solido «escupir sobre la tumba de Spencer» [1985b: 71]). Este rechazo es, en buena parte, imputable a la política libertaria (*no* liberal) altamente conservadora de Spencer y a su firme creencia en una versión sociológica de la supervivencia del más apto. Aunque no comparto totalmente el entusiasmo que Turner siente por Spencer, en mi opinión su obra tiene mucho mérito. Se demostrará que algunas de las ideas teóricas de Spencer siguen siendo importantes y relevantes para la teoría sociológica. No obstante, también encontramos en su obra graves problemas que nos llevarán a la conclusión de que, aunque supuso un avance sobre la teoría comtiana, no está a la altura de la de los otros grandes teóricos —Marx, Durkheim, Weber y Simmel— que se analizarán en los siguientes cuatro capítulos.

SPENCER Y COMTE

Un punto de partida útil para nuestro análisis es la relación entre las ideas de Spencer y las de Auguste Comte. Aunque las vidas de Spencer y Comte se solaparon en el tiempo, el Canal de la Mancha les separaba (Spencer era británico y Comte francés) y se llevaban muchos años de diferencia (Comte tenía veintidós años cuando nació Spencer, y este último vivió cuarenta y seis años más que Comte, ya entrado el siglo XX). Así, mientras Comte finalizaba su obra Spencer publicó su primer libro, *Estática social*, en 1850. Sin embargo, tan pronto como Spencer lo publicó, comenzaron las comparaciones entre las teorías de ambos pensadores. Hay algunas semejanzas entre sus obras, aunque Spencer sintió a menudo la necesidad de distinguir sus teorías de las de Comte.

Spencer comentó el trabajo de Comte en varios lugares de su obra, e incluso se sintió en la obligación de escribir un ensayo titulado «Razones para disentir de la filosofía del Sr. Comte» (1864/1883/1968). Spencer comenzaba este trabajo con un elogio explícito, aunque obligatorio, de la obra de Comte: «En el desarrollo de su perspectiva [el positivismo] ha demostrado una lucidez notable, gran originalidad, enorme fertilidad de pensamiento y una excepcional capacidad de generalización» (1864/1883/1968: 118). A pesar de este elogio, a Spencer le interesaba mucho situarse entre los «adversarios» de Comte y que sus propias ideas se distinguieran de las de Comte. Pensaba que sus obras tenían una «naturaleza totalmente diferente» (Spencer, 1904a: 414).

Spencer reconocía su deuda terminológica con Comte cuando admitía que «yo adopto también su término, Sociología» (1864/1883/1968: 130). Ambos derivaron de la biologia los términos *estructura* y *función*, y tendían a usarlos con un significado similar. Al utilizar esos términos y la perspectiva que implicaban, Spencer y Comte jugaron un importante papel histórico en el desarrollo del funcionalismo estructural. Sin embargo, si nos fijamos en otros dos conceptos, *estática social* y *dinámica social*, encontramos importantes diferencias entre los dos pensadores. Sin bien Spencer los utilizó, negó que los hubiera extraído de los de Comte o que se les parecieran. En su autobiografía, Spencer mantiene que cuando publicó su *Estática Social* (1850/1954), «lo único que sabía de Comte era que se trataba de un filósofo francés» (1904a: 414). Para Comte, estos conceptos podían aplicarse a todo tipo de sociedad, mientras Spencer los relaciona específicamente con su sociedad ideal futura. Spencer defiende que la *estática social* se ocupa del «equilibrio de la sociedad perfecta» y la *dinámica social* del estudio de «las fuerzas motrices que hacen que la sociedad avance hacia la perfección» (1850/1954: 367). Así, para Spencer, los conceptos *estática social* y *dinámica social* son normativos, mientras para Comte son descriptivos.

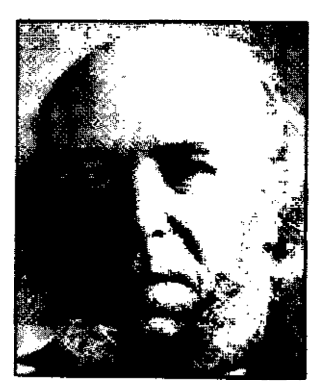
Al igual que Comte, Spencer se describe a sí mismo como un positivista al que le interesaba descubrir las leyes invariantes del mundo social, pero se apresura a añadir que Comte no fue quien inventó el positivismo. Aunque se definía a sí mismo como un positivista, no aceptaba la versión de Comte, en especial su concepción de la religión positiva. Spencer, como Comte, estudió una amplia gama de ciencias, pero, a diferencia de aquél, pensaba que «era incorrecto clasificar las ciencias según un orden lineal» (1883: 185). Spencer consideraba que las ciencias estaban interconectadas y eran interdependientes. Otra distinción que debemos a Spencer se refería a la subjetividad de Comte (con su preocupación por las ideas) y a su propia objetividad (su interés por las cosas):

> ¿Cual es el objetivo real de Comte? Explicar coherentemente el progreso de las *concepciones humanas*. ¿Cuál es el mío? Dar una explicación coherente del progreso del *mundo exterior*. Comte se propone describir la auténtica y necesaria filiación de las *ideas*. Mi propósito es describir la auténtica y necesaria filiación de las *cosas*. Comte se esfuerza por interpretar la génesis de *nuestro conocimiento de la naturaleza*. Mi meta es interpretar, en la medida de lo posible, la génesis de los *fenómenos que constituyen la naturaleza*. Su fin es *subjetivo*, el mío, sin embargo, es *objetivo*.
>
> (Spencer, 1940b: 570)

Así, mientras ambos pensadores se preocuparon por la evolución del mundo, a Comte le interesaba sobre todo la evolución de las ideas, y Spencer se centró en la evolución estructural (y funcional).

Finalmente, se daban profundas diferencias políticas entre Spencer y Comte. Como vimos en el capítulo anterior, el deseo de Comte era construir una sociedad, o incluso un mundo, dominados por una religión positivista de la humanidad y guiados por los sumos sacerdotes del positivismo. Spencer afirmó

HERBERT SPENCER: Reseña biográfica



Herbert Spencer nació el veintisiete de abril de 1820 en Derby, Inglaterra. No recibió una formación académica en humanidades, sino que estudió cuestiones técnicas y prácticas. En 1837 comenzó a trabajar de ingeniero civil para una empresa de ferrocarriles, puesto que desempeñó hasta 1846. Durante este periodo, Spencer siguió estudiando por su cuenta y comenzó a publicar trabajos científicos y políticos.

En 1848 Spencer fue nombrado editor de *The Economist*, y sus ideas intelectuales comenzaron a solidificarse. En 1850 terminó su primera gran obra, *Estática Social.* Mientras la escribía, comenzó a padecer insomnio y, con los años, se agravarían sus problemas físicos y mentales. A lo largo del resto de su vida padeció numerosas crisis nerviosas.

En 1853 Spencer recibió una herencia que le permitió dejar su empleo y vivir el resto de su vida dedicado al estudio. No llegó a licenciarse por la universidad ni a desempeñar cargo académico alguno. A medida que se aislaba y se agravaba su enfermedad mental, crecía su productividad intelectual. Finalmente, comenzó a labrarse fama no sólo en Inglaterra, sino también a escala internacional. Como Richard Hofstadter dijo: «Durante las tres décadas posteriores a la Guerra Civil era prácticamente imposible moverse en cualquier campo intelectual sin reconocer el magisterio de Spencer» (1959: 33). Entre sus seguidores se contaba el renombrado industrial Andrew Carnegie, que escribió a Spencer, quien por entonces padecía su última y fatal enfermedad, las siguientes palabras:

> Querido Maestro... pienso en usted todos los días, y me hago siempre la misma pregunta: «¿a qué se debe? ¿por qué yace sufriendo? ¿por qué tiene que irse?... El mundo avanza lentamente sin reconocer a su mente más lúcida... Pero llegará un día en el que recordará sus enseñanzas y elevará a Spencer al lugar más alto.
>
> (Citado en Peel, 1971: 2)

Pero no fue ése el destino de Spencer.

que la fe de Comte en que «la 'religión de la humanidad' será la religión del futuro, constituye una creencia que no se sostiene ni inductiva ni deductivamente» (1873/1961:283). Además, Spencer no veía con buenos ojos el control centralizado puesto que pensaba que era más perjudicial que beneficioso. Así,

Una de las características más interesantes de Spencer que, en última instancia, causaría su ruina intelectual, fue su aversión a la lectura de la obra de otros pensadores. En este aspecto se parece a otro primer gigante de la sociología, Auguste Comte, que practicaba la «higiene cerebral». De la necesidad de leer las obras de los demás, Spencer afirmó: «Toda mi vida he sido un pensador y no un lector, y estoy de acuerdo con Hobbes en que «si hubiera leído tanto como otros hombres, habría llegado a saber tan poco como ellos» (Wiltshire, 1978: 67). Un amigo le preguntó su opinión sobre un libro y «su respuesta fue que si analizaba esa obra encontraría que sus supuestos fundamentales eran erróneos, y por ello no se preocupaba de leerla» (Wiltshire, 1978: 67). Un autor, refiriéndose a Spencer, escribió sobre «su incomprensible manera de absorber conocimiento a través de su piel... pues parece que nunca lee libros» (Wiltshire, 1978: 67).

Si no leyó la obra de otros estudiosos ¿en qué se inspiraron sus pensamientos e ideas? El mismo decía que salían involuntaria e intuitivamente de su mente. Afirmaba que sus ideas surgían «poco a poco, moderadamente, sin intención consciente o esfuerzo apreciable» (Wiltshire, 1978: 66). Spencer consideraba que su intuición era mucho más eficaz que el estudio meticuloso y la reflexión: «Una solución vislumbrada de este modo probablemente tiene mayor veracidad que la lograda con un esfuerzo tal [que] causa la perversión del pensamiento» (Wiltshire, 1978: 66).

El propio Spencer sufrió las consecuencias de su aversión a la lectura meticulosa de las obras de otros pensadores. De hecho, en la lectura de otras obras tan sólo encontraba la confirmación de sus propias ideas. Ignoraba las ideas que no concordaban con las suyas. Así, su coetáneo Charles Darwin comentó: «Si se hubiera impuesto una mayor observación, aún a expensas de... perder capacidad de pensamiento, hubiera sido un pensador fabuloso» (Wiltshire, 1978: 70). El desprecio que sentía Spencer por las pautas aceptadas de la erudición le condujo a producir una serie de ideas extravagantes y afirmaciones incoherentes sobre la evolución del mundo. Por estas razones los sociólogos del siglo veinte rechazaron la obra de Spencer para centrarse, en cambio, en el estudio meticuloso y en la investigación empírica.

Spencer murió el ocho de diciembre de 1903.

el ideal de Spencer era una sociedad en la que el gobierno se redujera al mínimo posible y en la que se permitiera a los individuos la máxima libertad. Regresaremos más tarde a las ideas políticas de Spencer, pero baste decir por el momento que diferían radicalmente de las ideas políticas de Comte. Spencer se sintió en

la necesidad de reflexionar sobre «lo profundamente opuestos» que sus «ideales de la vida y progreso humanos explícitos o implícitos» eran respecto a los de Comte (1904a: 414).

Comte mantenía la creencia de que la religión positivista sería la encargada de enseñar moralidad a los individuos, pero a Spencer le parecía absurda la idea de que la moralidad pudiera enseñarse. Spencer pensaba que las ideas morales surgían de la acción individual. Para llegar a esta conclusión Spencer se sirvió, como en otras muchas ocasiones en su obra, de la idea de la «supervivencia del más apto». En este caso específico, la vida ordenada requería que las personas actuaran obligatoriamente impulsadas por sus sentimientos morales superiores y reprimieran los instintos inferiores; en otras palabras, las personas eran recompensadas por conducirse moralmente, y penalizadas por su comportamiento inmoral. Dicho de otro modo, era más probable que sobrevivieran las acciones morales que las inmorales. Spencer concluía que esta «selección natural» de las acciones morales era «simplemente la tarea de una educación nacional» (1873/1961: 340).

En suma, aunque Spencer y Comte compartían su interés por la sociología, las estructuras y las funciones, la estática social y la dinámica social, el positivismo, las relaciones entre las ciencias, la evolución del mundo, la sociedad ideal futura y la moralidad, había profundas diferencias en sus ideas relativas a la mayoría de estas cuestiones, así como en sus teorías generales. Teniendo en cuenta estas diferencias, pasamos al análisis de la teoría sociológica de Spencer.

PRINCIPIOS TEORICOS GENERALES

Las reflexiones de Spencer sobre el mundo social se basan en un conjunto de principios teóricos generales. Comienza afirmando que en los primeros años de la historia de la humanidad la religión y la ciencia se unían en un esfuerzo por analizar y comprender el mundo (Spencer, 1902/1958). Gradualmente, empezaron a separarse; la religión comenzó a ocuparse de lo desconocido, y la ciencia de lo cognoscible. Sin embargo, esta diferenciación dista de ser completa, incluso en la era moderna, ya que la religión y la ciencia continúan solapándose y entrando en conflicto. De hecho, Spencer percibía que su mundo albergaba elementos científicos (la inteligencia) y religiosos (la moral).

La preocupación principal de Spencer apuntaba al mundo cognoscible y, por tanto, era más científica que religiosa. (Una diferencia más entre Spencer y Comte, cuya obra tardía era más religiosa que científica). La ciencia nunca podía conocer la naturaleza última de las cosas, pero podía aspirar al grado más alto posible de conocimiento. Antes de adentrarnos en el análisis de sus pensamientos sobre la ciencia debemos estudiar su filosofía que, en opinión del propio Spencer, iba más lejos que las ciencias en la búsqueda de la completa unificación del conocimiento, porque las «verdades que unifican los fenómenos

concretos pertenecen a todas las divisiones de la Naturaleza» (1902/1958: 277). En este apartado analizaremos la «filosofía general» de Spencer, que se ocupa de las «verdades universales» del mundo, para dedicarnos luego al estudio de sus «filosofías especiales» y las verdades más precisas, aunque también universales, de las áreas específicas, especialmente de las relativas al mundo *social*. Al subrayar el carácter englobador de la filosofía, Spencer rechaza la idea positivista de que la meta de la ciencia era la reducción de un conjunto de leyes complejas a una ley simple, y aceptaba, sin embargo, la meta del conocimiento integrado derivado de los diversos campos científicos específicos.

Spencer enunció una serie de verdades generales sobre el mundo, entre ellas que la materia era indestructible, que existía la continuidad de movimiento y la persistencia de la fuerza, que la relación entre las fuerzas persiste, y que materia y movimiento se redistribuían constantemente. Tras un proceso *deductivo* a partir de estas leyes generales, Spencer enunció un conjunto de ideas que constituyen su *teoría general de la evolución*.

Spencer creía que todos los fenómenos —inorgánicos, orgánicos o superorgánicos (o societales)— experimentan evolución e involución o disolución. Es decir, los fenómenos experimentan un proceso de evolución en el que la materia se integra y el movimiento tiende a desaparecer. Los fenómenos también experimentan un proceso de involución en el que el movimiento aumenta mientras la materia comienza a desintegrarse. Una vez deducidos estos principios generales de la evolución y la involución a partir de sus supuestos más generales, Spencer se ocupa de las áreas específicas con el fin de mostrar que su teoría de la evolución (e involución) se mantiene también *inductivamente*, es decir, que «todo orden exhibe una integración progresiva de la materia y una pérdida concomitante de movimiento» (1902/1958: 308).

La combinación de inducción y deducción lleva a Spencer a su fórmula evolucionista «final»:

> La evolución implica una integración de la materia y una desaparición concomitante del movimiento; durante este proceso la materia pasa de una homogeneidad incoherente e indefinida a una heterogeneidad coherente y definida; y el movimiento retenido experimenta una transformación paralela.
>
> (Spencer, 1902/1958: 394)

Descompongamos esta perspectiva general y examinemos cada uno de los elementos principales de la teoría de la evolución de Spencer.

Primero, la evolución implica el cambio progresivo desde una forma menos coherente a otra más coherente; en otras palabras, implica una *integración* creciente. Segundo, junto a esta integración creciente, encontramos el movimiento de la homogeneidad a una cada vez mayor heterogeneidad; dicho de otro modo, la evolución implica una *diferenciación* creciente. Tercero, se produce un movimiento desde la confusión al orden, desde el orden indeterminado al determinado, «un aumento de la diferencia que distingue a las partes entre sí» (Spencer, 1902/1958: 361); por tanto, la evolución supone un movimiento desde *lo inde-*

finido a lo definido. (En el capítulo undécimo advertiremos que Parsons desarrolló en su obra tardía una teoría de la evolución similar.)

Así, los tres elementos principales de la evolución son la integración creciente, la heterogeneidad y la definición. Spencer se preocupa, más específicamente, por la aplicación de estos elementos de su teoría general de la evolución, a las *estructuras* y las *funciones*. En el nivel más general, relaciona las estructuras con la «materia» y ve a aquéllas cada vez más integradas, más heterogéneas y más definidas. Relaciona las funciones con el «movimiento retenido», y también las percibe cada vez más integradas, heterogéneas y definidas. Más tarde tendremos la ocasión de analizar pensamientos más concretos de Spencer sobre la evolución de las funciones y las estructuras en su obra sobre la sociedad.

Una vez esbozada su teoría de la evolución, Spencer analiza las razones que explican que ocurra la evolución. Primera, Spencer afirma que los fenómenos homogéneos son inherentemente inestables: «los absolutamente homogéneos pueden fácilmente perder su equilibrio; y los relativamente homogéneos se convierten temporalmente en menos homogéneos» (1902/1958: 426). Una de las razones de esta inestabilidad es el hecho de que las diferentes partes de un sistema homogéneo están constantemente supeditadas a las diferentes fuerzas, y por ello éstas tienden a diferenciar aquéllas entre sí. Los cambios que experimenta una parte de un sistema, que una vez fue homogéneo, conducen inevitablemente a que se produzcan cambios en otras partes que, a su vez, dan lugar a una mayor multiformidad. Un segundo factor por orden de intervención, aunque de escasa importancia, es la multiplicación de los efectos. Para Spencer, la multiplicación de los efectos es geométrica. En otras palabras, un ligero cambio en un sistema homogéneo tiene efectos que se ramifican de manera creciente. Así, con el tiempo, el que una vez fuera un sistema homogéneo es cada vez más heterogéneo. Tercera, Spencer analiza los efectos de la segregación sobre la evolución. Un sector se segrega de otro debido a una falta de vínculo entre su componentes, que son diferentes de los componentes de otros sectores. Esta segregación sirve para el mantenimiento de las diferencias entre los sectores, y ello, a su vez, para impulsar la multiplicación de los efectos cuando un sector se expone a las características diferenciales de los otros sectores y las incorpora en su seno.

Teniendo en cuenta que la evolución es un proceso inevitable, se plantea la siguiente pregunta: ¿a dónde se encamina la evolución? En su camino hacia su estado final, los fenómenos atraviesan una serie de estados transitorios que pueden describirse como de «equilibrio en movimiento», mientras que el estado final del proceso constituye un nuevo equilibrio. Se puede pensar que nos movemos hacia «un estado de quietud», y entonces se plantea la pregunta: «¿Acaso no progresamos manifiestamente hacia la muerte omnipresente» debido a la disipación de las fuerzas motrices? (Spencer, 1902/1958: 508). Spencer responde a esta pregunta negativamente, afirmando que nos movemos hacia la vida universal a través de nuevos estadios del proceso de la evolución. No obstante, sí señala un estado final del proceso de la evolución: «La evolución termina sólo cuando se alcanza la perfección total y la felicidad más absoluta» (Spen-

cer, 1902/1958: 511). Obviamente, Spencer tenía gran fe en el proceso de la evolución, y el estado final de la perfección le proporcionaba los criterios con los que evaluar los demás pasos del proceso evolucionista.

A pesar de su fe en la evolución, Spencer admitía, de un modo dialéctico, que el proceso de la disolución complementaba el proceso de evolución y, periódicamente, lo conducía a su ruina. El proceso de disolución es probable que se produjera cuando la evolución acababa y los fenómenos habían comenzado a decaer.

En muchos y diferentes aspectos la evolución constituye el enfoque central de la obra de Spencer, pero lo que a nosotros nos importa más es la evolución de las sociedades humanas, su desarrollo y la evolución de sus estructuras y funciones. Siguiendo los pasos de Spencer, analizaremos la evolución de la sociedad en general, y también la de algunas instituciones sociales específicas. La razón fundamental por la que Spencer dedicó tanta atención a la evolución de la sociedad y sus instituciones reside en su idea de que para comprender plenamente las relaciones sociales humanas era necesario entender su evolución (así como sus ciclos y disolución).

SOCIOLOGIA

Definición de la ciencia de la sociología

De acuerdo con su enfoque evolucionista, Spencer define «el objeto de la sociología como el estudio de la evolución en su forma más compleja» (1873/1961: 350). Dicho de otro modo, la sociología era «la historia natural de las sociedades» o, más específicamente, «un orden entre los cambios estructurales y funcionales que experimentan las sociedades» (Spencer, 1873/1961: 63-64). Sin embargo, Spencer no limita la sociología al estudio histórico de las sociedades, sino que incluye también el estudio de los modos en que las organizaciones e instituciones *contemporáneas* «se relacionan con el resto de los fenómenos de sus respectivos momentos: las instituciones políticas, las distinciones de clase, los tipos de familias, los modos de distribución y grados de interacción entre las localidades, la cantidad de conocimiento, las creencias religiosas, la moral, los sentimientos, las costumbres y las ideas» (1873/1961: 120). Ahora bien, aunque Spencer justifica la necesidad de la investigación de la sociedad contemporánea, es consciente de que sólo tiene verdadero significado cuando se la sitúa en un contexto histórico evolucionista. No obstante, sean cuestiones históricas o contemporáneas el objeto del análisis sociológico, es evidente que la sociología de Spencer se centra fundamentalmente en los fenómenos macrosociales (agregados sociales) —las sociedades, las estructuras sociales y las instituciones sociales—, así como en sus funciones [1].

---

[1] En su obra, sin embargo, Spencer ofrece algunos análisis microsociales, en especial el de los rituales en su estudio de las ceremonias (véanse las páginas 147-149).

Spencer (1873/1961: 115) compartía con Comte la idea de que la sociología debía tratar las cuestiones sociales del mismo modo que las ciencias naturales estudiaban sus fenómenos. Además, Spencer, como Comte, pensaba que la sociología, en especial en sus aspectos evolucionistas, constituía la más compleja de las ciencias.

Aunque Spencer creía que la sociología era una ciencia (compleja), reconocía que no era exacta, no sin preguntarse retóricamente cuántas ciencias lo eran en realidad. En opinión de Spencer, una ciencia requiere simplemente formular generalizaciones (leyes) y construir interpretaciones basadas en ellas. La sociología busca las leyes de los fenómenos sociales del mismo modo que las ciencias naturales buscan las leyes de los fenómenos naturales. «Una sociedad, o tiene leyes o no las tiene. Si no las tiene, no puede haber orden ni seguridad, y sus fenómenos no presentan sistema alguno. Si las tiene, entonces son como las otras leyes del universo: seguras, inflexibles, siempre activas y sin excepciones» (Spencer, 1850/1954: 40). Aunque la sociología y otras ciencias se esfuerzan por hacer predicciones sobre el futuro basándose en tales leyes, en la mayoría de los casos las ciencias deben contentarse con las predicciones más generales.

En su esfuerzo por sentar las bases para esa suerte de sociología científica, Spencer se encontró con el mismo problema que tuvieron otros sociólogos: la necesidad de legitimarla. Por ejemplo, se vio obligado a señalar que los profanos eran incapaces de captar la complejidad de las cuestiones que preocupan a los sociólogos: se necesita estar sociológicamente preparado para comprenderlas. Como en su vida cotidiana se plantean las mismas cuestiones que preocupan a los sociólogos, los profanos de los tiempos de Spencer, y también los de nuestro tiempo, están erróneamente convencidos de que pueden realizar el trabajo de un sociólogo avezado tan bien como él. Spencer también hizo frente a la equivocada seguridad de los profanos en sus opiniones y a su hostilidad hacia los sociólogos, señalando que la incapacidad del profano «va acompañada de un convencimiento exagerado de que sus opiniones sobre las cuestiones sociológicas son correctas, y de la ridiculización de los que, tras una larga formación, saben su significado y lo difícil que resulta entenderlas correctamente» (1873/1961: 115). A resultas de esas actitudes profanas, Spencer percibía la existencia de muchas barreras que obstaculizan el reconocimiento que merece la sociología. Entre estas barreras se pueden contar: el hecho de que prácticamente ningún profano pueda captar la complejidad del objeto de la sociología; el que no se percaten de que realmente existe esa complejidad; su equivocado convencimiento de la validez de sus juicios; y el que la mente de la mayoría de los profanos no sea lo suficientemente flexible y abierta para aceptar la nueva perspectiva ofrecida por la sociología.

Spencer advertía que los sociólogos, a diferencia de los profanos en la materia, requerían hábitos disciplinados de pensamiento, y que estos hábitos debían derivarse de un cuidadoso estudio de otras ciencias. Esta necesidad de estudiar otras ciencias se apoya en un argumento similar de Comte, es decir, que la ciencia de la sociología incluye fenómenos que preocupan también

al resto de las ciencias. Spencer dio una especial importancia a la necesidad de que los sociólogos se familiarizasen con los campos de la biología y la psicología.

Spencer pensaba que existían tres vínculos básicos entre la biología y la sociología. Primero, creía que todas las acciones sociales estaban determinadas por las acciones de los individuos, y que aquéllas acciones conformaban las leyes de la vida en general. Así, para entender las acciones sociales, el sociólogo debía conocer las leyes básicas de la vida, y la biología era la que le ayudaba a comprender esas leyes. Segundo, se dan importantes analogías entre la sociología y la biología. Es decir, la sociedad en su conjunto, como un organismo vivo, se caracteriza, entre otras cosas, por el desarrollo, la estructura y la función. Así, una comprensión de la biología de los organismos vivos, que después de todo es más fácil de estudiar que el organismo social, ofrece muchas claves para la comprensión de la sociedad. Spencer concluye, «No puede lograrse una comprensión de las verdades de la sociología sin haber alcanzado previamente una comprensión racional de las verdades de la biología» (1873/1961: 305). Tercero, existe entre los dos campos una suerte de progresión y relación natural, puesto que los humanos constituyen el problema «último» de la biología y el punto de partida de la sociología.

El funcionamiento del proceso de «supervivencia del más apto», tanto en los organismos vivos como en los sociales, constituye una semejanza aún más específica entre la biología y la sociología. Spencer pensaba que el proceso de «supervivencia del más apto» tenía lugar en ambos reinos, el social y el biológico, y que la biología nos brinda una importante lección: en el mundo social hay que evitar interferir en este proceso.

Spencer también dedicó considerable atención a la psicología, otra de las bases principales de la sociología. Adoptó la perspectiva general de que «las verdades psicológicas yacen en la base de las verdades sociológicas» (Spencer, 1873/1961: 348). En su opinión, la psicologia es el estudio de la inteligencia, los sentimientos y la acción. Creía que una de las principales lecciones que nos proporcionaba la psicología era que los sentimientos, y *no* la inteligencia, eran los que determinaban la acción. Esta idea condujo a Spencer a subrayar los sentimientos y a desestimar la importancia de la inteligencia y el conocimiento en sus análisis sociológicos (en el capítulo anterior sobre Comte encontramos una perspectiva similar). Si bien las personas han estado siempre dominadas por los sentimientos y los deseos, ello es especialmente cierto en las sociedades primitivas. Los hombres primitivos eran inherentemente impulsivos, y como «no estaban acostumbrados a la vida social, se habían habituado a la satisfacción incontrolada de los deseos inmediatos» (Spencer, 1908a: 64). Las personas del mundo moderno, en cambio, si bien también se guiaban dominadas por los sentimientos, las emociones y los deseos, tenían mayor capacidad para controlarlos porque estaban más habituadas a la vida colectiva. Así, Spencer afirmaba que los hombres primitivos se caracterizaban por un mayor egoísmo y que en el mundo moderno existía más altruismo. Esta orientación general llevó a Spencer

a centrarse en los fenómenos colectivos; desde el punto de vista político, este hincapié en la importancia de los sentimientos constituye uno de los factores en los que se sustanció su oposición al cambio consciente e inteligente de la sociedad.

Si bien Spencer engasta su sociología en una serie de supuestos sobre las características psicológicas de los individuos, *no* acepta la idea de que estas características sean invariables. Es más, pensaba que las características psicológicas cambiaban cuando se producían cambios en la sociedad, así como cuando variaban las condiciones más generales del entorno.

A partir de su estudio de la psicología, y más generalmente, a partir de su orientación filosófica básica, Spencer llega a la conclusión «metodológicamente individualista» de que las unidades de la sociedad son los individuos y de que los individuos constituyen la fuente de los fenómenos sociales. Todo en la sociedad se deriva de los motivos de los individuos, de la combinación de motivos similares de muchos individuos, o del conflicto entre los que tienen un conjunto de motivos y los que tienen otro distinto. No obstante, aunque Spencer fundamenta su sociología en estos principios psicológicos, no dedicó demasiado tiempo a analizar el modo en que estos fenómenos psicológicos conducían al desarrollo de la sociedad y de sus diversas instituciones. Spencer supone que los individuos son unidades y constituyen la base de la sociedad y las instituciones, para pasar luego a un macronivel y estudiar así la evolución de la sociedad y sus instituciones. Esta falta de preocupación (salvo algunas excepciones; véase más abajo el análisis sobre las instituciones ceremoniales) por el modo en que emergen los macrofenómenos (la sociedad y las instituciones) a partir de las microunidades (los individuos y sus motivos) constituye una grave debilidad de la teoría sociológica de Spencer.

Métodos sociológicos

Dentro del contexto de la definición de Spencer de la sociología como ciencia, nuestro pensador aborda una serie de problemas metodológicos. Se esforzó por mostrar que «la naturaleza del objeto de la sociología obstaculiza enormemente su avance» (1873/1961: 66). Pensaba que la sociología se topaba con unas dificultades que la distinguían de las ciencias naturales. Para empezar, existían dificultades en lo tocante a la naturaleza intrínseca de los hechos que los sociólogos deben analizar. Por ejemplo, los fenómenos sociales no pueden percibirse directamente. A diferencia de los fenómenos naturales, no pueden estudiarse y medirse con instrumentos como relojes, termómetros, balanzas y microscopios. (Por supuesto, la sociología moderna ha demostrado que algunos fenómenos sociales *pueden* estudiarse y medirse con ciertos instrumentos [por ejemplo, las cintas magnetofónicas y de vídeo]). Otra dificultad metodológica consistía, según Spencer, en que los sociólogos, a diferencia de los psicólogos, no podían usar la introspección como método; los hechos sociales no pueden estudiarse mediante la introspección, mientras que sí puede utilizarse para el estudio de los

hechos psicológicos. (De nuevo, algunos sociólogos modernos [por ejemplo, los fenomenólogos] sí la utilizan como método.)

Los hechos de interés sociológico no sólo son diferentes de los que preocupan a las ciencias naturales y a la psicología, sino que son mucho más complejos y difíciles de estudiar. Los sociólogos se topan con el análisis de un sinnúmero de detalles altamente dispersos. Suele resultar difícil llegar a tener un conocimiento exacto de lo que sucede, porque los eventos ocurren en un área geográfica extensa y durante largos periodos de tiempo. Así, por ejemplo, Spencer se refiere al arduo estudio que requiere la creciente división del trabajo, ya que existía bastante tiempo antes de que se perfilara su desarrollo.

Otro problema objetivo de la sociología era la escasa fiabilidad de los datos de las sociedades pasadas *y* presentes. Por un lado, los datos aparecen distorsionados debido a los estados subjetivos de los testigos de los eventos sometidos a estudio, pero los sociólogos deben confiar en su testimonio para contrastar sus datos. Por otro, el observador sociológico desvía a menudo su atención hacia hechos triviales y superficiales que le impiden vislumbrar lo verdaderamente importante. Spencer recomienda a los sociólogos una serie de precauciones: «Siempre hemos de tener conciencia de las diversas maneras en que la evidencia se ha podido viciar y estimar su verdadero valor una vez reconocidas esas maneras; y nos debemos cuidar de que nuestras conclusiones no dependan de ninguna clase de hechos específicos ocurridos en un lugar o momento determinado» (1873/1961: 103). Si bien Spencer reconocía que las dificultades objetivas son formidables, pensaba que la sociología podía analizar científicamente las clases generales de hechos, pero no los hechos específicos.

Los sociólogos también debían enfrentarse a la realidad de que eran observadores humanos de fenómenos humanamente creados. Como ser humano, el sociólogo corre el riesgo de aplicar profesionalmente los modos de observación y razonamiento que emplea en su vida cotidiana, y estos hábitos pueden no ser útiles e incluso constituir un estorbo para el estudio sociológico. Los sociólogos deben analizar a los individuos teniendo siempre presentes sus criterios científicos. En general, suelen experimentar dificultades a la hora de analizar su propia sociedad, y éstas se agravan cuando exploran otras sociedades.

Los sociólogos mantienen una relación con los hechos que observan muy diferente de la de los científicos naturales. Las emociones de los sociólogos pueden llegar a influir en sus juicios sobre los fenómenos sociales o llevarles a formar opiniones sin el suficiente fundamento. Spencer afirma que «las mentes bajo el influjo de un odio o una admiración desmesurados son incapaces de llegar a conclusiones equilibradas sobre los fenómenos sociales que constituyen la ciencia social» (1873/1961: 144). En este contexto, Spencer analiza algunos prejuicios emocionales específicos.

En primer lugar está el *sesgo educativo*. Spencer encuentra su origen en el hecho de que vivimos en una sociedad que combina elementos de sociedades militares y sociedades industriales (véase más adelante). El resultado es que se nos educa en una confusa mezcla de ideas derivadas de ambos sistemas, y ello

lleva a los sociólogos a interpretar erróneamente los fenómenos sociales. El sociólogo debe evitar los prejuicios contra los tipos de sociedades antes mencionados, y debe ser capaz de estudiar imparcialmente ambas y reconocer la necesidad histórica de su presencia. Por ejemplo, como analizaremos más tarde, Spencer, a pesar de sus prejuicios contra el estado de guerra, llegó a la conclusión de que la guerra era funcional en las sociedades militares.

En segundo lugar, el *sesgo del patriotismo* (y el antipatriotismo). Como afirmaba nuestro pensador: «'Nuestra patria, esté en lo correcto o no',... quienquiera que abrigue ese sentimiento carece del equilibrio emocional requerido para analizar científicamente los fenómenos sociales» (1873/1961: 185). Los sociólogos deben emanciparse del prejuicio del patriotismo, pero Spencer reconoce que no resulta fácil lograrlo. No obstante, tenía esperanza en el futuro ya que pensaba que el triunfo de la sociedad industrial —el consiguiente aumento de los sentimientos armoniosos y la disminución de la hostilidad hacia las sociedades diferentes a la nuestra— equivaldrá a una reducción de los prejuicios patrióticos, y a un incremento en la capacidad de ser objetivos a la hora de contemplar nuestra sociedad, y el resto de sociedades históricas y contemporáneas.

El tercero, el más peligroso de todos para el trabajo sociológico, es el *sesgo de clase*, se halla en las clases alta y baja, entre patronos y asalariados. Dado que todos los sociólogos proceden de una clase determinada, suelen reflejar sus prejuicios en su trabajo. Una vez más, no obstante, Spencer está esperanzado ante el futuro y cree que el aumento de la armonía societal conducirá a un menor antagonismo de clase y a una mayor capacidad de los sociólogos para llegar a conclusiones más equilibradas sobre los fenómenos sociológicos. Pero Spencer va más lejos y se sirve de su argumento sobre el sesgo de clase para reafirmar su orientación conservadora: «El sesgo de clase oscurece la verdad, en todo caso difícil de vislumbrar, de que el tipo presente de organización industrial, así como el modo existente de organización política, son lo mejor que la naturaleza humana permite. Los males que hay en ella no son sino los males que las imperfecciones de los hombres han producido» (1873/1961: 229). A lo largo de todo el capítulo iremos analizando el conservadurismo de la sociología de Spencer y sus implicaciones.

En cuarto lugar, Spencer analiza el *sesgo político*. El gobierno, sus leyes y sus partidos políticos, entre otros fenómenos políticos, influyen en el trabajo de los sociólogos. Los sociólogos no sólo tienden a ver las cosas tal y como se ven desde el sistema político, sino que suelen examinar las formas políticas visibles e ignorar fenómenos políticos menos visibles (como, por ejemplo, el «carácter nacional»). Además, el sistema político tiende a oscurecer los efectos inesperados de los cambios políticos legales e ilegales. Por ejemplo, el gobierno influirá para que los observadores se percaten de los posibles beneficios de los cambios políticos e ignoren sus probables males.

Y por último, Spencer distingue el *sesgo teológico*. Por ejemplo, el sociólogo puede sentirse inclinado a analizar las cosas relativas al credo de una reli-

gión determinada más que el modo en que influyen en el bienestar general de la humanidad. Aunque Spencer no pronosticó el fin de la religión, creía que experimentaba el proceso evolutivo descrito más arriba, proceso en el que la teología va disminuyendo como fuente de prejuicios en un futuro.

En su esfuerzo por excluir de la investigación sociológica estos y otros sesgos, Spencer sitúa la disciplina en una perspectiva «libre de valores» (para una perspectiva más completa sobre esta cuestión, véase el capítulo séptimo sobre Weber). Afirma, por ejemplo, que

> en el curso de nuestras investigaciones sociológicas... debemos excluir al máximo posible toda emoción que se prevea puedan provocar los hechos... las interpretaciones fiables de los fenómenos sociales implican la intervención de una conciencia cuasi carente de pasiones. Aunque los sentimientos no pueden y no deben excluirse de la mente cuando se contemplan aquellos fenómenos, sí deben quedar al margen cuando se los analiza como fenómenos naturales con el fin de comprender sus causas y efectos.
>
> (Spencer, 1908b: 230, 232)

Spencer empleó en su obra lo que actualmente se denomina el método *histórico comparado.* Es decir, se comprometió principalmente con el estudio comparado de los diferentes estadios por los que habían atravesado las sociedades en el curso del tiempo, así como de los diversos tipos de sociedades contemporáneas. La meta de esta investigación era siempre procurar, de un modo inductivo, apoyo para las teorías derivadas deductivamente de su orientación general. También se interesó por desarrollar generalizaciones empíricas basadas en sus estudios comparados y, en especial, evolucionistas.

No debemos dar por concluido este apartado sin mencionar los quince volúmenes que contienen datos sobre diversas sociedades (por ejemplo, los antiguos mexicanos y los romanos de la antigüedad) encargados por Spencer, pero de cuya redacción se ocuparon otras personas de acuerdo con un sistema de categorías desarrollado por el pensador que analizamos (J. Turner, 1985b: 95-104). Aunque los sociólogos apenas han leído o usado estos volúmenes, y a pesar de que resulta prácticamente imposible encontrarlos hoy en día, reflejan el compromiso de Spencer con la investigación empírica de tipo histórico-comparado, que tenía por objeto crear una base en la que poder apoyar inductivamente (o descartar) las teorías derivadas deductivamente.

LA EVOLUCION DE LA SOCIEDAD

Spencer emplea su teoría de la evolución en su extensa obra en tres volúmenes *The Principles of Sociology* [Principios de sociología] (1908a, 1908b, 1908c). (Una buena parte de esta obra se publicó en una serie de artículos de revista a finales del siglo XIX.) En su análisis más específico de la evolución de la sociedad y sus principales instituciones, Spencer emplea las tres dimensiones gene-

rales señaladas más arriba —la *integración* creciente (tamaño y asociación crecientes de masas de personas), la *heterogeneidad*, y la *definición* (instituciones sociales más perfiladas). Además, emplea una cuarta dimensión, la *coherencia* creciente de los grupos sociales (las modernas naciones civilizadas se mantienen unidas durante mucho más tiempo que los primeros grupos nómadas). Así, el siguiente enunciado resume su fórmula general de la evolución social: «Se produce un progreso hacia un mayor tamaño, una mayor coherencia y una mayor multiformidad y definición» (Spencer, 1908a: 597).

Antes de seguir adelante, es importante subrayar que, a diferencia de lo que puede pensarse a primera vista, Spencer *no* creía que la evolución social fuera inevitable y unilineal. Es decir, la evolución no tiene por qué ocurrir forzosamente y *no* siempre se mueve en una única dirección. Las sociedades cambian constantemente en función de los cambios que se producen en su entorno, pero esos cambios no necesariamente tienen que ser evolucionistas. «Sólo de vez en cuando se produce un cambio en el entorno que inicia en el organismo una nueva alteración que da lugar a la formación de algo similar a una estructura superior» (Spencer, 1908a: 95-96). En cualquier momento determinado puede producirse la evolución, la disolución o no producirse ningún cambio. La evolución no sólo no es inevitable, sino que cuando ocurre no adopta una única pauta unilineal; los estadios no aparecen necesariamente en un orden consecutivo.

Pero necesitamos una definición de *sociedad* antes de seguir con la evolución de la sociedad. Spencer analiza la cuestión del *nominalismo* (la sociedad no es nada más que sus partes constituyentes) frente al *realismo* (la sociedad constituye una entidad distintiva y distinguible) y se sitúa de parte del realismo a causa de la «permanencia de las relaciones entre las partes constituyentes que forman la individualidad del conjunto» (1908a: 447). «Debemos contemplar la sociedad, pues, como una entidad porque, aunque formada por unidades discretas, se produce cierta concreción de su asociación por obra de la persistencia general de sus relaciones en toda el área ocupada» (Spencer, 1908a: 448). Así, Spencer considera que la sociedad es una «cosa», si bien no idéntica a las demás cosas excepto por los principios semejantes relativos a los modos en que se relacionan sus partes constituyentes.

Debe subrayarse aquí que el realismo social de Spencer sintoniza difícilmente con su individualismo metodológico analizado más arriba. El individualismo metodológico lleva por lo general más fácilmente a adoptar una postura nominalista sobre la sociedad. Y a la inversa, el individualismo metodológico generalmente excluye la orientación realista de la sociedad. Spencer mantiene a la vez ambas posturas sin decirnos cómo es posible adoptar estas dos perspectivas discordantes o cómo se vinculan entre sí. En otras palabras, ¿cómo crean los individuos una sociedad «real»? Spencer comienza haciendo conjeturas sobre los individuos, impone luego la existencia de la sociedad y termina (como veremos más tarde) planteando una serie de problemas en torno a la influencia negativa de la sociedad en los individuos.

Spencer creía que las sociedades se asemejaban a los cuerpos orgánicos (aunque eran diferentes a ellos) en que los dos se caracterizaban por las relaciones permanentes entre las partes constituyentes. Su *organicismo* le llevó a encontrar varios paralelismos entre la sociedad y las entidades orgánicas. Entre otras semejanzas, ambas aumentaban su tamaño y acusaban una diferenciación funcional y estructural. Además, tanto sociedades como organismos se caracterizaban por una creciente división del trabajo, por el desarrollo de una diferenciación interrelacionada que establece, a su vez, otras posibles diferencias. Las partes constituyentes de la sociedad, como las de un organismo, están interconectadas y dependen unas de otras. Y eso no es todo, en el supuesto de que muera el conjunto de la sociedad o un organismo, las partes pueden sobrevivir; y a la inversa, el conjunto puede sobrevivir incluso en el caso de la muerte de las partes (por ejemplo, la sociedad sigue existiendo incluso después de la muerte de los individuos).

Se plantea aquí la cuestión de si Spencer pensaba que la sociedad era realmente un organismo o si creía sólo que existían algunas analogías importantes entre ambos. Si bien algunas veces Spencer analizaba la sociedad considerándola un organismo, su postura explícita era que simplemente se daban paralelismos importantes entre los dos y que nuestra comprensión de la sociedad podía mejorar si comprendíamos esos paralelismos.

Desde una perspectiva más concreta, Spencer (1908b) contempla la sociedad como una agregación de personas que forman un grupo en el que se produce cooperación con objeto de obtener fines comunes. La cooperación en la sociedad requiere cierta forma de organización. Desde el punto de vista de nuestro pensador, había dos tipos básicos de cooperación. El primero era la división del trabajo, que constituía un sistema espontánea e inconscientemente desarrollado al servicio de los intereses de los individuos e, indirectamente, al de los de la sociedad. Tenemos, pues, una situación en la que los individuos persiguen conscientemente sus fines personales, mientras la organización, que evoluciona de un modo inconsciente, *no* es coercitiva. El segundo sistema de cooperación era el constituido para la defensa y el gobierno; es decir, la organización política, un sistema creado consciente e intencionadamente al servicio directo de los intereses de la sociedad e, indirectamente, a los del individuo. El sistema político entraña la persecución consciente de fines públicos, y esta organización, que evoluciona conscientemente, es coercitiva para los individuos.

El primer elemento del trabajo de Spencer sobre la evolución de la sociedad es el aumento de tamaño de la misma. En su opinión, las sociedades, semejantes a los organismos vivos, «comienzan siendo gérmenes» (Spencer, 1908a: 463). Los fenómenos «superorgánicos» (sociales), como los organismos, crecen mediante la multiplicación de los individuos y la unión («composición») de los grupos (por ejemplo, las tribus), pudiéndose producir ambas, multiplicación y unión, de manera simultánea.

El aumento del tamaño de la sociedad va acompañado de un crecimiento *estructural*. Spencer define el término *estructura* como «organización» (1908c: 3).

Un mayor volumen implica una mayor diferenciación, mayores y más numerosas diferencias entre las partes. De hecho, Spencer afirma que «el aumento del tamaño [de la sociedad] supone una mayor complejidad» (1908a: 471). En términos más generales, mantiene que «todas las estructuras sociales son el resultado de las especializaciones de una masa relativamente homogénea» (Spencer, 1908c: 181). La primera diferenciación es la emergencia de una o más personas que reclaman y/o ejercen autoridad. Pronto surge la división entre las estructuras *reguladoras* y *mantenedoras* de la sociedad. Tendremos algo más que decir sobre estas estructuras más tarde, pero, en sus primeras fases, la estructura reguladora estaba relacionada con las actividades militares, mientras las actividades económicas del grupo estaban vinculadas con las estructuras mantenedoras. En un primer momento esta diferenciación estaba estrechamente relacionada con la división del trabajo entre los sexos: los hombres se encargaban de la estructura reguladora (la militar) y las mujeres de las estructuras mantenedoras. A medida que evoluciona la sociedad, cada una de estas estructuras experimenta una mayor diferenciación; por ejemplo, la entidad reguladora adquiere un sistema de reyes, gobernantes locales, autoridades menores, etc... Luego surgen diferentes clases sociales como los militares, los sacerdotes y las clases esclavas. Una mayor diferenciación se produce *en el seno* de cada clase social; en la clase de los sacerdotes, por ejemplo, se distinguen los brujos, los sacerdotes, los adivinos y los exorcistas. En términos generales, la sociedad se mueve hacia una mayor diferenciación y complejidad estructural.

La creciente diferenciación entre estructuras va acompañada de una diferenciación no menos creciente entre funciones. Una *función* es «la necesidad satisfecha» por una estructura (Spencer, 1908c: 3). Spencer afirma que «es imposible que se produzcan cambios en las estructuras sin que se den cambios en las funciones» (1908a: 485). En términos más generales, mantiene que no se pueden comprender plenamente las estructuras sin tener una concepción clara de sus funciones, o de las necesidades satisfechas por las estructuras. En un estadio relativamente indiferenciado, las diversas partes de la sociedad pueden realizar la función de otras. Así, en una sociedad primitiva los guerreros podían ocuparse de la comida y las mujeres podían ir a luchar en caso necesario. Sin embargo, a medida que la sociedad adquiere mayor complejidad estructural, cada vez es más difícil que las partes altamente especializadas puedan cumplir las funciones de otras. La evolución supone un progreso funcional y estructural:

«Con el avance de la organización, cada parte, estrictamente limitada a su cometido, cumple mejor su cometido [es decir, su función]; el intercambio de los beneficios aumenta; cada uno ayuda a todos los demás, y los demás ayudan a cada uno, cada vez más eficientemente; y la actividad total, lo que denominamos vida, individual o nacional, aumenta» (Spencer, 1908a: 489).

Una vez establecido que las sociedades evolucionan tanto estructural como funcionalmente, Spencer regresa a los sistemas reguladores y mantenedores mencionados más arriba y añade un tercero, el sistema *distributivo*. En el análisis de los tres sistemas, Spencer se sirve de la analogía entre los sistemas socia-

les y los organismos. En los sistemas sociales, como en los organismos, el sistema mantenedor se ocupa de las cuestiones *internas* con el fin de mantenerlas con vida. En un organismo vivo el sistema mantenedor adopta la forma de aparato digestivo, mientras que en el sistema social se sustancia en los diversos elementos del sistema industrial. De las cuestiones *externas*, tanto en los sistemas sociales como en los organismos vivos, se ocupa el sistema regulador. El sistema regulador adopta la forma del sistema neuromuscular en los organismos y del aparato gubernamental-militar en los sistemas sociales. Ambos se ven implicados en los casos de guerra contra otros sistemas o de conflictos con el entorno. Finalmente, el sistema distributivo conecta los órganos y sistemas mantenedores y reguladores. Aquí Spencer encuentra una semejanza entre las venas y arterias (en los organismos) y las vías de comunicación (en los sistemas sociales), «canales que llevan en el caso de uno sangre y suero, y en el del otro, hombres y mercancías» (1908a: 510). Además de describir cada una de estas estructuras y las funciones que cumplían, Spencer también demostró que cada una de ellas experimentaba un proceso de evolución.

Sociedades simples y compuestas

Sobre la base de sus supuestas inducciones a partir de la evolución de las sociedades pasadas y presentes, Spencer desarrolla dos sistemas diferentes para la clasificación de las sociedades. El primer y más antiguo método se basaba en el crecimiento de la cantidad de miembros de un agregado y en el grado de *composición* o unión de los agregados a través de su combinación con otros agregados mediante la conquista o la absorción pacífica. Aunque, como hemos señalado más arriba, Spencer solía oponerse a la teoría unilineal simple de la evolución, parece que en lo tocante a esta cuestión afirmaba que: «Las fases de composición y recomposición *deben atravesarse sucesivamente*. Ninguna tribu llega a ser una nación debido a un crecimiento simple; y ninguna gran sociedad llega a constituirse mediante la unión directa de las más pequeñas sociedades» (1908a: 555; cursivas añadidas).

Spencer identifica cuatro tipos de sociedades de acuerdo con su grado de composición. En primer lugar hallamos las sociedades *simples*, que constituyen entidades cuyo funcionamiento es sencillo y que carecen de conexión con otra u otras entidades. Se trata de sociedades relativamente homogéneas e incivilizadas que no han experimentado un proceso de composición. En segundo lugar figuran las sociedades *compuestas*, que presentan cierta heterogeneidad. Por ejemplo, en este tipo de sociedades es posible identificar un jefe supremo que gobierna sobre los jefes de varios grupos simples. De la existencia de varios grupos en su seno se deduce obviamente que se ha producido cierta composición, bien mediante la conquista, bien por medios pacíficos. En estas sociedades identificamos, como consecuencia de un mayor grado de heterogeneidad, una mayor división del trabajo económico y un incremento de la organización. En tercer lugar se encuentran las sociedades *doblemente compuestas*, constitui-

das sobre la base de la recomposición de los grupos compuestos. En ellas identificamos un grado más alto de heterogeneidad y mayores avances en la civilización. Así, en el reino político encontramos gobiernos más desarrollados y estables. Spencer describe muchos otros progresos de estas sociedades, como el desarrollo de una jerarquía eclesiástica, una división del trabajo más compleja, un derecho derivado de la costumbre, más ciudades y vías de comunicación y un progreso considerable en el conocimiento y el arte. Finalmente figuran las sociedades *triplemente compuestas*, o las grandes naciones del mundo, mucho más avanzadas que las anteriores en los campos antes mencionados, al igual que en muchos otros. A esta categoría pertenecían algunas sociedades antiguas, como el imperio romano, y también las naciones modernas.

Sociedades militares e industriales

Spencer nos presenta un sistema secundario para la clasificación de las sociedades que, sin embargo, es más conocido que el que acabamos de mencionar. Aquí encontramos su famosa distinción entre sociedades *militares* e *industriales*, y una referencia al carácter de las sociedades que oscilan entre los dos tipos. Las sociedades militares tienden a estar dominadas por un sistema regulador, mientras las industriales se caracterizan por sistemas mantenedores altamente desarrollados. Spencer admite explícitamente que se trata de tipos ideales: «Durante la evolución social lo que ha solido existir ha sido una combinación de ambos» (1908b: 568). Creía que la evolución de la sociedad militar a la industrial era un proceso lento y duradero, y aquí Spencer tiene la precaución de especificar que *no* se trataba de un proceso unilineal. También menciona brevemente la posibilidad de un tipo «superior» de sociedad futura caracterizada por intereses intelectuales y estéticos (Perrin, 1976), pero tiene muy poco que decir de naturaleza sustantiva acerca de la posibilidad de este tercer tipo de sociedad.

Spencer describe con mucho más detalle las sociedades militares que las industriales, y se expresa con mayor claridad cuando analiza aquéllas debido a que las sociedades militares existían desde hacía mucho tiempo, mientras las industriales aún seguían naciendo en su época.

Las sociedades militares se caracterizaban por sus organizaciones altamente estructuradas para el ataque y la defensa en caso de guerra. En efecto, el ejército y la nación constituían un solo elemento: «El ejército es la nación movilizada, y la nación es el ejército en reposo; por lo tanto, nación y ejército son la misma estructura» (Spencer, 1908a: 557). La sociedad militar está dominada por su sistema regulador, un gobierno centralizado y déspota, un control político ilimitado sobre la conducta personal, y una población rígidamente controlada, disciplinada y organizada. La cooperación que se da en este tipo de sociedad es producto de la coerción. El individuo existe sólo para el bien de la colectividad: «Bajo el tipo militar el individuo se debe al estado. La preservación de la sociedad constituye el fin por excelencia y la preservación de cada miembro es un fin secundario» (Spencer, 1908b: 572). En ellas existe una jerarquía social

rígida, y las posiciones individuales se determinan de acuerdo con el rango, la ocupación y la localidad. La industria existe principalmente para satisfacer las necesidades del gobierno militar.

Aunque censura el estado de guerra y abriga la esperanza de una sociedad futura en la que el conflicto bélico se encuentre reducido al mínimo o haya quedado eliminado, Spencer cree que la guerra es útil para las sociedades militares, ya que facilita la agregación social (por ejemplo, mediante la conquista). También resulta útil en el sentido de que prepara el terreno para la sociedad industrial: «Sin la guerra, no pueden constituirse los grandes agregados de hombres y... sin estos grandes agregados de hombres es imposible que se desarrolle la sociedad industrial» (Spencer, 1873/1961: 176). Esta actitud hacia la guerra está relacionada con su idea de la supervivencia del más apto: «Debemos reconocer la verdad de que la lucha por la existencia entre las sociedades ha sido útil para su evolución» (1908b: 241). Sin embargo, con el desarrollo de la sociedad industrial, la guerra se convierte en un recurso más disfuncional que funcional, bloquea el desarrollo industrial, consume personas y materias primas, anula los recursos intelectuales y fomenta las actitudes y conductas antisociales en una sociedad que valora la armonía.

Como siempre, Spencer llega a las características de la sociedad militar mediante un proceso deductivo para luego demostrar que se sostienen en la inducción realizada a partir del análisis de las sociedades militares reales. Pero en el caso de las sociedades industriales se ve obligado a desviarse de su pauta habitual, ya que sus características aún no eran totalmente visibles y se ocultaban tras las características militares. Por lo tanto, para proceder a la descripción de las sociedades industriales, Spencer se siente obligado a confiar aún más, si es que ello es posible, en el método deductivo, no sin encontrar cierto apoyo en los datos de algunas sociedades reales con características industriales.

La sociedad industrial está dominada por el sistema mantenedor, y su sistema industrial es más desarrollado y variado. El control regulador que sigue existiendo tiende a ser más negativo (las personas *no* harán ciertas cosas) que positivo (las personas deben hacer ciertas cosas). No es necesario un control despótico, y el gobierno tiende a ser democrático y a permitir que los representantes del pueblo ejerzan cierto poder. El control que aún existe tiende a ser mucho más descentralizado. Se da la cooperación voluntaria entre las personas, y la colectividad existe para el bien de sus miembros. Se protege al individuo y se le permite desarrollarse. El sistema militar queda supeditado a las necesidades del sistema industrial. La armonía, más que el conflicto y el estado de guerra, caracteriza a las sociedades industriales. Mientras las sociedades militares se ven obligadas a ser económicamente autónomas debido a su actitud hostil hacia los vecinos, las sociedades industriales son mucho más interdependientes desde el punto de vista económico. Las sociedades militares suelen ser sumamente rígidas, mientras las industriales son mucho más flexibles y tolerantes.

Por supuesto, las sociedades descritas más arriba constituyen tipos ideales que, en realidad, pueden llegar a variar mucho dependiendo de sus ambientes.

Spencer especifica el carácter típico ideal de la sociedad militar que había descrito: «Habiendo analizado una sociedad *idealmente* organizada para la guerra, podremos identificar en las sociedades reales las características que las llevan a la guerra» (1908b: 569; cursivas añadidas). Spencer especifica algunos factores que contribuyen a que las sociedades oscilen entre uno u otro tipo, e incluye entre ellos la composición racial, la naturaleza de la sociedad inmediatamente anterior, el hábitat y las sociedades del entorno. Spencer también analiza las «sociedades híbridas», parcialmente militares o industriales, y sostiene que suelen ser sociedades más militares que industriales. De hecho, describe su propia sociedad como una sociedad híbrida de transición: semimilitar y semiindustrial (Spencer, 1908c: 551). Finalmente, aunque se da un proceso evolutivo general hacia las sociedades industriales, Spencer reconoce la posibilidad de regresión hacia una sociedad más militar. Por ejemplo, un conflicto internacional puede hacer que una sociedad industrial pase a ser más militar por el hecho de haber emprendido acciones externas más agresivas y desarrollado un gobierno interno más represivo. Si bien Spencer creía que existía la amenaza permanente de una vuelta a la barbarie, abrigaba la esperanza de que se constituyera una suerte de federación entre las naciones del mundo que impediría las guerras entre las naciones miembros. Así, Spencer *no* adopta una perspectiva unilineal de la evolución de la sociedad respecto de su sistema de clasificación de las sociedades militares e industriales.

Una vez analizada la evolución de la sociedad en su conjunto, nuestro pensador regresa a la evolución de ciertas instituciones sociales, que estudiaremos en el siguiente apartado. En general, Spencer se propone describir las «*instituciones* reguladoras y mantenedoras» de una sociedad, y «los modos en que las *estructuras* y las *funciones* se han establecido gradualmente» (1873/1961: 52; cursivas añadidas).

LA EVOLUCION DE LAS INSTITUCIONES SOCIETALES

Instituciones domésticas

Spencer creía que las instituciones familiares (o domésticas) cumplían importantes funciones. Primera, contribuían a la preservación de los agregados sociales (por ejemplo, las sociedades) a los que pertenecían. En las diferentes sociedades se dan distintas estructuras familiares, y el tipo de familia que prevalece en una sociedad determinada Spencer lo califica de «relativamente adecuado» para esa sociedad (1908a: 610). (De nuevo advertimos las implicaciones conservadoras de la orientación estructural-funcional de Spencer, ya que parece estar defendiendo cualquier estructura familiar que se de en un momento determinado.) Segunda, corresponde a las familias proporcionar a la sociedad la máxima cantidad posible de miembros sanos y criarlos hasta que alcancen la madurez. Tercera, a medida que la estructura familiar evoluciona, los hijos fo-

mentan y hacen menos gravosos los intereses de sus padres. Los padres disponen de un periodo de tiempo más largo antes de reproducirse, desciende la cantidad de hijos que tienen, pueden disfrutar más de su crianza, y disponen de más tiempo tras reproducirse y criar a los niños. Los últimos años de la vida de los padres son placenteros, tanto para ellos como para sus hijos. Esta ultima fase de la evolución de la familia ofrece ventajas biológicas y sociológicas, y constituye también un estadio superior en un sentido ético.

En las sociedades primitivas (o simples) la familia, tal y como nosotros la entendemos, no existe, puesto que la vida se caracteriza por su inestabilidad e incertidumbre. Las relaciones entre los sexos no están reguladas por instituciones mayores o por sistemas de ideas. Spencer, en lo que constituye un fiel reflejo de sus prejuicios victorianos, describe varias «prácticas repugnantes» de las sociedades primitivas, como el préstamo de mujeres y el incesto. Creía en la evolución a partir de esta base «repugnante», pero no se trataba de un proceso uniforme o unilineal. Por ejemplo, identificaba algunas costumbres domésticas «civilizadas» entre los primitivos y algunos hábitos «incivilizados» en las sociedades más avanzadas. «No obstante, si observamos los hechos en su *totalidad*, nos percatamos de que el progreso hacia tipos sociales superiores va acompañado del progreso hacia tipos superiores de instituciones domésticas» (Spencer, 1908a: 621-622). Spencer, a pesar de estas advertencias, procede a esbozar la historia de las «formas sucesivamente superiores de estructura familiar» (1908a: 622). En otras palabras, se produce una progresión hacia formas familiares más evolucionadas en términos de una mayor coherencia, multiformidad y definición.

Spencer contempla esta evolución desde el ventajoso punto de vista de los diversos tipos de relaciones entre los hombres y las mujeres, entre los esposos y las esposas. Creía que el estadio más primitivo se caracterizaba fundamentalmente por la *promiscuidad*. Sin embargo, desde su perspectiva, esta forma doméstica incoherente e indefinida (si así puede llamarse) da lugar a otros tipos de relaciones entre el esposo y la esposa: «Como, sin embargo, bajo condiciones normales, la crianza de una prole más numerosa y fuerte requiere relaciones sexuales más regulares, las sociedades caracterizadas por la promiscuidad tendieron, por término medio, a desaparecer con mayor facilidad que aquéllas en las que apenas existía» (Spencer, 1908a: 652). De nuevo identificamos la tendencia de Spencer a adoptar la perspectiva de la «supervivencia del más apto». La irregularidad de la promiscuidad no era apropiada para la producción constante de una cantidad numerosa de hijos, y por ello aquélla debía desaparecer y ser sustituida por unas relaciones más regulares entre el esposo y la esposa, con el fin de que pudieran cumplir mejor la función de la reproducción.

El siguiente estadio se caracteriza por la *poliandria*, situación en la cual una mujer mantiene relaciones con varios hombres. La poliandria supone un avance sobre la promiscuidad, y ella misma experimenta un proceso de evolución (por ejemplo, desde la situación en la que una mujer se casa con varios hombres no emparentados hasta aquella otra en que los esposos son hermanos entre sí). Aunque la poliandria puede ser apropiada y funcionar bien en determinados

ambientes, en la mayoría de los casos apenas sirve a la preservación social, a la crianza de los hijos y al bienestar de los adultos. «Manteniéndose constantes otros factores, este tipo *inferior* de familia da lugar a tipos *superiores* de familia; y ello debido tanto a su menor fecundidad como a su menor cohesión familiar y, consecuentemente, a la menor cohesión social resultante» (Spencer, 1908a: 663; cursivas añadidas).

La fase que sigue al anterior estadio es la *poliginia*: un esposo tiene varias esposas. Spencer la considera un avance tanto sobre la promiscuidad como sobre la poliandria, porque las relaciones entre esposos y esposas son más definidas. Además, funciona mejor en el sentido de que satisface mejor las necesidades sociales al reducir la mortalidad de los niños y las mujeres. Y por añadidura, satisface mejor las necesidades de la sociedad al aumentar la cohesión social mediante una mayor ramificación de las relaciones familiares. Aumenta esa cohesión, por ejemplo, al promover la estabilidad política resultante del establecimiento de una sucesión de gobernadores de la misma línea familiar y posibilitar una forma más desarrollada de culto a los ancestros. Este culto colectivo constituye una fuente de cohesión societal. Con todo, Spencer cree que la poligamia era apropiada sólo en los «estadios inferiores de la evolución social... reproduce en el seno familiar la barbarie característica de la vida exterior al hogar» (1908a: 678). En otras palabras, parece que era apropiada sólo para el estadio militar.

Finalmente llegamos a la *monogamia* que, de nuevo desde el punto de vista de la Inglaterra victoriana de Spencer, donde aquélla era la regla, constituía la forma más avanzada de institución doméstica. Aunque la monogamia podía existir en sociedades más primitivas, a medida que la sociedad avanza en su evolución se da con mayor frecuencia. Entre otras cosas, la monogamia era el sistema familiar más evolucionado en lo relativo a la definición y fuerza de los vínculos entre los miembros de la familia. Para Spencer, la monogamia servía mejor a los intereses de los hijos, de los padres y de la sociedad, que los otros tipos familiares. La familia monogámica era la más apropiada para la sociedad de tipo industrial.

Spencer relaciona la evolución de la familia hacia la monogamia con la mejora de la condición de las mujeres y los niños. En las sociedades militares las mujeres suelen recibir un trato cruel, pero con el avance hacia las sociedades industriales y la monogamia, se eleva su status y reciben mejor trato. Esto se debe, en parte, al creciente altruismo de las sociedades industriales, beneficioso para todas las relaciones sociales y, en parte, a la elevación del bajo status de las mujeres en la poliginia que las lleva hasta una condición más alta propia de la monogamia. Por lo que se refiere a la condición de los niños, se produce una mejoría similar. En las sociedades primitivas los niños suelen ser maltratados, y como se necesitan guerreros, a las niñas se las trata aún peor que a sus equivalentes varones. En las sociedades industriales se reconocen más los derechos de los niños y hay más igualdad de trato para ambos sexos.

En su análisis de la evolución de la familia, Spencer se basa principalmente en una serie de inducciones realizadas a partir de la evidencia empírica. No

obstante, afirma que las conclusiones derivadas de la inducción armonizan con su teoría general de la evolución. En el seno de la familia percibimos un movimiento de lo «pequeño, incoherente e indefinido... a [lo] más coherente, más definido y más complejo» (Spencer, 1908a: 757-758). Las familias contemporáneas funcionan mejor que sus predecesoras respecto del bienestar de la especie, de los hijos, de los padres y de la sociedad.

Por último, Spencer reflexiona sobre el futuro de la familia y explicita que no adopta una teoría unilineal de la evolución: «Debemos guardarnos de suponer que las sociedades [y las familias] desarrolladas son universales» (1908a: 763). Los tipos «inferiores» de sociedades y familias aún existen en lugares «inferiores» para los que aquéllos son apropiados. Y piensa que las sociedades militares y sus tipos familiares menos desarrollados seguirán existiendo en algunos lugares del mundo. Sin embargo, en el caso de las sociedades industriales, Spencer sí adopta una idea unilineal respecto a la familia: «La forma monogámica de la relación sexual es evidentemente la forma última; y cualquier cambio que se introduzca debe realizarse para aumentar su perfección y su propagación» (1908a: 764). El triunfo de la familia monógama entraña una serie de beneficios positivos como la eliminación de la promiscuidad, la supresión de la bigamia y el adulterio, la disminución de las tensiones familiares, un aumento del altruismo, y un mayor deseo de hijos y nietos por parte de padres y abuelos. Spencer también pronostica una mayor igualdad de los sexos en la vida familiar, «pero parece improbable que se alcance una absoluta igualdad con los hombres» (1908a: 768).

Instituciones ceremoniales

Spencer procede también a analizar las instituciones ceremoniales como estructuras que regulan las vidas de las personas. En realidad, como Jonathan Turner (1985b: 116) señala, las ceremonias son preinstitucionales o subinstitucionales. Por una lado, forman la base de las instituciones políticas y religiosas que más tarde se desarrollarían plenamente. Por otro, suponen una serie de interacciones a escala microsocial entre personas, que son la base de las instituciones macrosociales. (Esta constituye una de las pocas cuestiones analizadas por Spencer en el micronivel).

En las sociedades más primitivas las ceremonias cumplen la función de ejercer control social, político y religioso sobre las personas. Pero con el tiempo estas formas de control cambian, pasan a ser autónomas, ejercen control por sí mismas y se convierten en ceremonias independientes. Las tribus primitivas pueden carecer de regulación política y religiosa, pero no de alguna forma primitiva de regulación social mediante las ceremonias. Mientras gran parte de las funciones sociales requieren la presencia de grandes estructuras, la función del control ceremonial requiere estructuras minúsculas. A medida que la sociedad evoluciona emergen las grandes estructuras religiosas y políticas para realizar estas funciones. Pero, al mismo tiempo, se reduce la importancia del control

ceremonial a medida que estas estructuras comienzan a ejercer un control más concreto y definido. En efecto, las ceremonias, basadas fundamentalmente en el miedo, son más apropiadas para las sociedades militares y se desvanecen con el paso a la más pacífica y armoniosa sociedad industrial.

Spencer se afana por señalar que la evolución de las ceremonias no se debe a la elección o acción deliberada del individuo, sino que tiene un «origen natural». Es decir, las ceremonias evolucionan gradualmente. Nacen de un modo natural de las características emocionales de los individuos. Puesto que se desarrollan de un modo natural y son el producto de las emociones, no del intelecto, no deben ser modificadas mediante la acción consciente e intencionada de hombre.

Spencer comienza por identificar una serie de componentes de la norma ceremonial y describe los cambios que experimenta con el tiempo.

Los *trofeos* proporcionan status y poder a los que los ganan, pero como la obtención de trofeos está vinculada a lo militar, la práctica disminuye con la industrialización: la «industrialización completa requiere el cese de esa práctica» (Spencer, 1908b: 51). Las *mutilaciones*, o amputaciones de ciertas partes del cuerpo, también están relacionadas con lo militar y también suelen desaparecer con el crecimiento de la industrialización. Los *presentes*, originalmente regalos espontáneos a las autoridades, es más probable que se den en las sociedades militares debido al temor que inspiran los que están en el poder. Más que desaparecer, los presentes ganan en obligatoriedad con el desarrollo de la industrialización. Los presentes, una vez entregados a los gobernantes, se convierten en un impuesto político, y los ofrecidos a los dioses, en un impuesto religioso.

A diferencia de las ceremonias analizadas más arriba, en las sociedades simples no se hacen *visitas*. Suelen aparecer en sociedades compuestas como visitas al jefe o rey. Pero están más relacionadas con la estructura de la sociedad que con su tamaño. Es decir, las visitas representan manifestaciones de obediencia en las sociedades militares, y pierden obligatoriedad con el aumento de la industrialización. Además de ser menos probables como forma de obediencia, las visitas también comienzan a no hacerse exclusivamente a los líderes más poderosos, y sí a los que ostentan menos poder. Finalmente, las visitas se convierten en una forma de reconocimiento entre iguales. Esta evolución desde el apaciguamiento de los poderosos al reconocimiento entre iguales se manifiesta también en otras ceremonias.

Las *reverencias* son manifestaciones de la subordinación a un maestro. Inicialmente, una reverencia podía adoptar la forma de la postración ante un rey, más tarde consistió en una media genuflexión ante él, y luego en un beso en su mano. Estas formas de reverencia suelen darse con mayor probabilidad en las sociedades militares (por temor al rey) y tienden a desaparecer con el avance hacia la industrialización. Las reverencias, como las visitas, cambian con el tiempo y adoptan nuevas formas, como el apretón de manos entre iguales. Los *tratamientos* son similares a las reverencias, y expresan verbalmente lo mismo que éstas corporalmente. Es más probable que se utilicen en las sociedades militares y que con el tiempo lleguen a usarse entre iguales.

Los *títulos*, o distinciones honoríficas, se originan en las sociedades militares, y se asignan a líderes militares. De hecho, incluso la palabra *Dios* procede de otros términos que denotan superioridad. Los títulos evolucionan durante el periodo militar y se desvanecen con la llegada de la industrialización:

> Es indiscutible, pues, que los títulos, que originalmente servían para conmemorar los triunfos de los salvajes sobre sus enemigos, se han propagado, multiplicado y diferenciado a medida que, a través de la conquista, se han ido formado grandes sociedades por medio de la consolidación y reunión de las pequeñas; y que, siendo característicos del tipo social que se genera a partir de guerras habituales, tienden a perder su uso y valor a medida que este tipo es reemplazado por otro más predispuesto a la paz.
>
> (Spencer, 1908b: 178)

En las sociedades militares ser rico implica que se ha ganado en la guerra. Con los botines de la guerra, se pueden construir las mejores y más florecientes comunidades. No obstante, con la evolución al industrialismo, la riqueza y sus signos ya no equivalen al liderazgo militar. Incluso llega a resultar difícil distinguir a los miembros de la élite industrial de sus subordinados, debido a que éstos emulan a sus superiores en los signos externos de riqueza. Se trata del mismo fenómeno que la *moda*: más que evitar lo que hacen los líderes, los subordinados demuestran respeto emulando las acciones e imitando las vestimentas de los líderes. Así, la moda suele producirse en la sociedad industrial, no en la militar, porque aquella tiende hacia un sistema de mayor igualdad. Esta tendencia hacia una mayor igualdad e individualidad suele debilitar las ceremonias en general.

Buena parte del anterior análisis relaciona los cambios en las ceremonias con la evolución de las sociedades militares hacia las industriales. Spencer también los relaciona con el desarrollo de las sociedades militares (no industriales) cuando atraviesan los estadios simple, compuesto, doblemente compuesto y triplemente compuesto. Junto al incremento de tamaño se produce un aumento de las ceremonias y del grado en que regulan las acciones de la vida. Las ceremonias adoptan formas cada vez más heterogéneas. También aumenta su definición, «y terminan... adoptando formas definidas concretas, y su no consideración entraña penalización. Y en varios lugares...[se han] consolidado en forma de códigos coherentes plasmados en libros» (Spencer, 1908b: 217). Por tanto, las ceremonias suelen evolucionar con el aumento del tamaño de las sociedades militares, pero esta tendencia se invierte en el movimiento de las sociedades militares hacia las industriales. Las ceremonias se debilitan con la industrialización, y cuando Spencer reflexiona sobre el futuro, pronostica una mayor decadencia de las ceremonias.

Instituciones políticas

«Debe entenderse la organización política como la parte de la organización social encargada de realizar, de un modo constante, las funciones constrictivas

y directivas para la consecución de fines públicos» (Spencer, 1908b:247). Antes de pasar al estudio de la evolución de las organizaciones políticas, debemos analizar la fuente del poder político en las sociedades primitivas. En opinión de Spencer, la única fuente de poder político en estas sociedades la constituían los sentimientos de la comunidad. Es más, las organizaciones políticas (como las ceremoniales y las eclesiásticas) «son producto de los sentimientos del grupo y derivan su poder de esos sentimientos, que, a su vez, ejercen restricción sobre aquellas (Spencer 1908b: 325). La opinión pública controla la autoridad política no sólo en las sociedades primitivas, sino también, y en mayor grado, en las contemporáneas. Este planteamiento reduce la importancia de cualquier sistema político determinado, puesto que todos los sistemas políticos derivan su poder de los sentimientos colectivos de la comunidad.

Existen también pequeñas sociedades primitivas que carecen de organizaciones políticas. Pero a medida que las tribus aumentan de tamaño comienzan a desarrollar una organización política rudimentaria como, por ejemplo, la figura emergente de un jefe; posteriormente aparecen otros jefes que gobiernan sobre una serie de autoridades menores. Estas organizaciones políticas rudimentarias son funcionales en diversos sentidos: eliminan los antagonismos que impiden la cooperación, fomentan el mantenimiento del orden, facilitan una división del trabajo algo más compleja y la formación de grupos aún mayores. Sin embargo, pueden también ser disfuncionales si, por ejemplo, son tiránicas, exigen impuestos excesivos o ejercen restricciones excesivas sobre las personas. Además, al tiempo que el sistema político se desarrolla, pueden constituir un obstáculo para el progreso de la sociedad si se oponen a los esfuerzos requeridos para reorganizarla y absorben los recursos necesarios para su desarrollo. He aquí, pues, una relación dialéctica: las organizaciones políticas son necesarias para el desarrollo, pero también pueden impedirlo. Con todo, Spencer creía que la organización política era beneficiosa. Es un sistema gradual e inconscientemente desarrollado que proporciona a los individuos beneficios que no podrían obtener si actuaran de forma aislada.

Después de analizar el desarrollo de estas organizaciones, Spencer procede a estudiar la integración del sistema político en la evolución. La integración política, como toda integración evolutiva, ocurre cuando los elementos de la sociedad se someten a fuerzas semejantes. Estas fuerzas pueden ser externas a la sociedad (por ejemplo, el clima) o internas (por ejemplo, la composición racial), pero lo que sucede por regla general es que un conjunto común de estas fuerzas transforma lo que al principio era un sistema político incoherente en otro cada vez más integrado. Es entonces cuando se produce una diferenciación creciente de la organización política. El sistema político homogéneo primitivo tiende a derrumbarse, como ocurre con todo sistema homogéneo, y con el tiempo se desarrolla un sistema político más diferenciado.

Además de analizar a grandes rasgos la evolución de la organización política, Spencer estudia la evolución de algunos elementos específicos de aquélla como, por ejemplo, los líderes políticos, los cuerpos consultivos, los cuerpos

representativos, los ministros, las entidades gubernamentales locales, los sistemas militares, el poder judicial, el ejecutivo, las leyes y los impuestos. Resulta innecesario señalar que se sirve de su teoría general de la evolución para apoyar el análisis de estos elementos. Pasemos, pues, a analizar sólo algunos ejemplos:

- El líder déspota es instrumental, al menos en las sociedades militares, para el progreso de la civilización. El déspota es particularmente útil para conducir la guerra en las sociedades compuestas, integrando sociedades pequeñas y débiles en otras más grandes y poderosas. Sin embargo, en la evolución hacia las más libres y pacíficas sociedades industriales, el despotismo deja de ser una forma funcional de liderazgo político.
- Hay manifestaciones primitivas de cuerpos representativos como, por ejemplo, la selección al azar de los líderes, pero es en las sociedades industriales, con su cooperación voluntaria, donde surge la libre elección de los representantes y la formación de los cuerpos representativos.
- Los ministros se forman inicialmente de entre los ayudantes de los gobernantes y, al principio, son cargos «poco definidos y atípicos» (Spencer, 1908b: 445). Con la evolución, los ministros son cada vez más numerosos y definidos, comienzan a crear entidades (estructuras) y funciones más especializadas, constituyen diversas entidades que van formando un cuerpo integrado y representan cada vez más la voluntad pública en lugar de la del líder.
- En las primeras sociedades militares la organización militar coincide con las instituciones políticas y económicas pero, a medida que evolucionan, la organización militar se convierte en una entidad separada y diferenciada. La milicia presenta una mayor organización, uniformidad y coherencia bajo una autoridad cada vez más centralizada.
- Al principio, el sistema judicial no se diferencia del militar, pues ambos están involucrados tanto en la agresión interna como externa. Con el tiempo, el sistema judicial se separa y se convierte en una organización centralizada y heterogénea.
- El sistema impositivo gubernamental es inicialmente muy irregular e indefinido, pero más tarde adopta una forma más regular y definida. La guerra constituye la razón principal de la imposición de nuevos tributos y del aumento de los antiguos; incluso en la sociedad moderna, donde el conflicto bélico se da con menor frecuencia, la guerra o la amenaza de guerra suele constituir la fuente del aumento de los impuestos.

Spencer concluye con algunas reflexiones sobre el futuro político. Tiene la precaución de explicitar que no habrá un único régimen político futuro, sino que variará de una sociedad a otra. Aunque los principios evolutivos que prevalecieron en el pasado seguirán dominando en el futuro, y aunque las sociedades industriales sean menos propensas a la guerra que las sociedades militares, es imposible pronosticar si las naciones entrarán o no en conflicto bélico entre

ellas. Spencer describe un régimen político futuro que constituye el extremo lógico de la estructura política en el tipo industrial de sociedad, pero la «posibilidad de un estadio superior político, social, y general, depende fundamentalmente de la eliminación de la guerra» (1908b:663). La guerra, como hemos visto ya, deja de ser funcional: «De la guerra se ha obtenido todo lo que tenía que ofrecer» (Spencer, 1908b:664). Y, sin embargo, las guerras seguirán produciéndose, y su frecuencia disminuirá las probabilidades de que aparezca el régimen político ideal de Spencer.

En su estudio de las estructuras ideales futuras, Spencer describe una jefatura de gobierno electa y una legislatura representativa que responda a la voluntad general. El gobierno será cada vez menos centralizado y permitirá un control más local e individual. En lo relativo a las funciones, Spencer pronostica una menor necesidad de proteger a los miembros de los extranjeros y, por tanto, una mayor atención a la seguridad interna de los individuos. Ello facilitará el establecimiento de relaciones más equitativas entre los miembros de la sociedad. La actividad y las funciones políticas quedarán limitadas. Las limitaciones impuestas a las estructuras y las funciones políticas permitirán una mayor libertad individual.

Instituciones eclesiásticas

Como en el caso de otras instituciones, Spencer analiza la religión fiel a su perspectiva evolucionista: «Las instituciones eclesiásticas ilustran claramente la ley general de la evolución» (1908c: 150). A pesar de su adhesión general a esta ley, el progreso de las instituciones eclesiásticas, como sucedía con las otras, es «irregular».

Spencer considera las instituciones eclesiásticas como estructuras[2], e indaga, siguiendo sus habituales pautas, la cuestión de su procedencia y las necesidades (funciones) que satisfacen. Respecto a su procedencia Spencer explicita que la religión no es innata en la «naturaleza del hombre», puesto que existen sociedades primitivas que no profesan religión alguna. En las sociedades primitivas en las que encuentra las raíces de la religión, atribuye el fenómeno a los esfuerzos por apaciguar a los espíritus.

En las sociedades primitivas, y por lo tanto, militares, los curanderos son más poderosos que los sacerdotes debido a que son los únicos que pueden hacer frente a los espíritus; por ello son los más idóneos para paliar la hostilidad característica de una sociedad militar. Interna y externamente, las sociedades primitivas se caracterizan por la *enemistad* más que por la *amistad.* A largo plazo, sin embargo, los sacerdotes están destinados a ser superiores a los curanderos por diversas razones, de las que la más importante es que la amistad

---

[2] Esta consideración es confusa, puesto que los sociólogos modernos distinguen entre instituciones principalmente subjetivas y estructuras fundamentalmente objetivas (Blau, 1960).

prevalecerá sobre la enemistad, el altruismo sobre el egoísmo y las sociedades industriales sobre las militares.

Al principio, la función de los sacerdotes aparece desdibujada en la sociedad. Sin embargo, como consecuencia de la ley de la inestabilidad de lo homogéneo, comienza a producirse diferenciación y un miembro del grupo, generalmente el varón más anciano, se erige como el primer sacerdote cuasi definido. Con el tiempo, su diferenciación tiende a concretarse y definirse.

Spencer piensa que las instituciones eclesiásticas, como las políticas, se derivan del mismo sentimiento humano: el respeto y la veneración. En consecuencia, en las sociedades primitivas apenas encontramos distinción entre los mundos sagrado y secular («al principio Iglesia y Estado no se distinguían» [Spencer, 1908c: 125]): una sola persona suele ser el gobernante-sacerdote. Probablemente, el antiguo jefe era, al tiempo, el mejor guerrero *y* sacerdote; a resultas de lo cual, el jefe realizaba funciones militares y sacerdotales. Así, antiguamente los sacerdotes eran militares, y a menudo emprendían acciones militares salvajes y brutales. Sin embargo, gradualmente la implicación de los sacerdotes en la guerra se hizo menos frecuente.

Suele producirse diferenciación cuando las dos estructuras se separan y aparece un sacerdote independiente que actúa sobre lo sobrenatural no sólo en su propio nombre y el de su familia, sino también en el de otras personas con las que no está emparentado. Una vez diferenciadas, las instituciones eclesiásticas crecen subordinando a otras instituciones religiosas (como consecuencia, por ejemplo, de la conquista de las sociedades vecinas y sus instituciones religiosas).

Las instituciones eclesiásticas no evolucionan independientemente de la naturaleza cambiante de otras estructuras sociales, sobre todo de la organización política: «Las instituciones constituyentes de cada sociedad presentan habitualmente rasgos estructurales similares. Allí donde la organización política apenas se ha desarrollado, encontramos escaso desarrollo en las organizaciones eclesiásticas; por eso, un gobierno civil coercitivo y centralizado va acompañado de un gobierno religioso no menos coercitivo y centralizado» (Spencer, 1908c: 81). En las sociedades primitivas inestables, con instituciones desorganizadas, las instituciones religiosas suelen ser igualmente inestables. Sin embargo, a medida que la sociedad gana estabilidad, las instituciones eclesiásticas tienden a definirse y desarrollarse.

Una vez que las instituciones eclesiásticas comienzan a distinguirse de las políticas, se produce una lucha entre ellas por la supremacía. La religión tiene inicialmente una serie de ventajas en esta lucha. Por ejemplo, como representante de la deidad, es la religión la que confiere autoridad al gobernante; tiene influencia sobre los temidos (y venerados) seres sobrenaturales; puede conceder o no el perdón de los pecados; sus representantes constituyen la clase ilustrada y han logrado acumular una cantidad considerable de propiedades. A resultas de lo cual, el poder espiritual predomina inicialmente sobre el terrenal.

Sin embargo, a largo plazo, el poder terrenal se sitúa por encima del poder

espiritual, cambio que está estrechamente relacionado con el nacimiento de la industrialización. Entre otras cosas, ello significa que la cooperación voluntaria con el estado substituye a la cooperación obligatoria que impone la religión. La oposición general a la autoridad industrial reemplaza la oposición a la autoridad eclesiástica. A medida que progresan la filosofía y la ciencia, el creciente conocimiento y la creencia en las causas naturales va desplazando a la fe religiosa en la causación sobrenatural. Finalmente, la propagación general del conocimiento reduce la importancia y el poder del conocimiento sacerdotal.

Aunque la transición hacia la industrialización supone una reducción de la importancia de la religión, Spencer creía que la religión era funcional incluso para la sociedad industrial moderna. Afirmaba que las instituciones eclesiásticas «han sido componentes indispensables de las estructuras sociales desde la antigüedad hasta nuestros días: los grupos en los que no han surgido no han podido desarrollarse» (Spencer, 1908c: 148). Entre otras muchas funciones, la religión fomenta la cohesión, actúa de freno de la guerra en la sociedad, promueve la conservación y la continuidad de las instituciones sociales, sirve de sistema regulador complementario al sistema político, y hace que los individuos sean respetuosos mediante la coerción eclesial y la autocontención de sus miembros. Así, Spencer adopta de nuevo una postura conservadora y alaba las instituciones eclesiásticas por su resistencia al cambio y su capacidad de mantener la unión entre individuo y grupo social, así como por vincular a ambos con su pasado. Como señaló: «La institución religiosa defiende el principio de la continuidad social. Es, *por encima de todas las demás entidades*, la que más fomenta la cohesión, y no sólo entre las partes coexistentes de una nación, sino también entre sus generaciones presentes y pasadas» (Spencer, 1908c: 105; cursivas añadidas).

Instituciones profesionales

Uno de los aspectos distintivos de la sociología de Spencer es la enorme atención que dedicó a las profesiones, cuestión esta que constituye una clásica (Ritzer y Walczak, 1986) y persistente (Abbott, 1988) preocupación de los sociólogos. Las profesiones constituyen para Spencer un caso paradigmático de su perspectiva general: «Ningún grupo de instituciones ilustra con tanta claridad el proceso de la evolución social; y ninguno demuestra más indiscutiblemente el modo en que la evolución social cumple la ley general de la evolución» (1908c: 317).

Spencer comienza su análisis de las profesiones señalando que los grupos realizan una variedad de funciones para la sociedad, entre ellas, la preservación de la sociedad ante la amenaza de su destrucción por parte de sus enemigos, la regulación de la vida, y su continuidad. Aparte de estas funciones específicas «figura la mejora de la vida; y esta función es la que realizan las profesiones» (Spencer, 1908c: 180). Así, las profesiones constituyen una estructura cuya función es la *mejora de la vida*. Los médicos pueden prolongar físicamente la vida,

pero una serie de otros profesionales como, por ejemplo, los compositores, los poetas, los artistas, los científicos y los profesores, además de prolongarla mejoran su calidad.

Spencer identifica las raíces de las profesiones en la institución eclesiástico-político homogénea, pero una vez que esta entidad se divide, la religión se convierte en la fuente principal de las profesiones. La razón primordial de este proceso reside en la existencia de sacerdotes profesionales; menos directa es la conexión entre la religión y los abogados y profesores surgidos más tarde, que se estableció debido a la capacidad intelectual, al conocimiento y al poder característicos de los antiguos sacerdotes. Los sacerdotes «eran capaces de dedicar tiempo y energía a la labor y a a la disciplina intelectual que resultan necesarias para que las ocupaciones profesionales se diferencien de otras ocupaciones» (Spencer, 1908c: 184).

El origen de la profesión médica se encontraba en los curanderos, quienes atribuían causas sobrenaturales a las enfermedades y prescribían tratamientos de esa índole. Como parte constituyente de las sociedades militares primitivas, los curanderos eran quienes se enfrentaban con las enfermedades. A resultas de lo cual, Spencer veía en los sacerdotes la fuente más importante de la profesión médica, puesto que fueron ellos quienes intentaron acercarse a lo sobrenatural con buenas artes, en lugar de hacerlo de manera antagonística. El sacerdote tendía a creer que el origen de las enfermedades era divino. Así, por ejemplo, pensaban que la epilepsia se debía a una posesión demoníaca, y sólo podía remediarse mediante el exorcismo. Finalmente, los médicos y cirujanos comenzaron a diferenciarse de los sacerdotes, pero mientras los primeros médicos seguían pareciéndose a los sacerdotes en que se ocupaban principalmente de los males físicos causados por fuerzas sobrenaturales, los cirujanos comenzaron a centrarse en enfermedades físicas cuyas causas (y tratamientos) eran más naturales.

Con el tiempo se produjo una aumento de la división del trabajo entre el colectivo de médicos (y cirujanos), a medida que se especializaban en partes sumamente específicas del cuerpo humano y sus enfermedades. Esta creciente diferenciación hizo que aumentara la integración profesional mediante las asociaciones profesionales, la experiencia de una formación común y la creación de un sistema de colegiación centralizado, entre otras cosas.

Spencer analiza la evolución de una amplia gama de ocupaciones que considera, a veces de manera discutible [3], profesiones. Por ejemplo, estudia al detalle la diferenciación del derecho a partir de la institución eclesiástica, para luego examinar el proceso de especialización dentro del derecho mismo. Al final, de acuerdo con su orientación típicamente conservadora, Spencer concluye que todas las profesiones específicas, así como las profesiones en general, son indispensables para la sociedad.

---

[3] Por ejemplo, la mayoría de los sociólogos contemporáneos no considerarían profesiones a las de los oradores y biógrafos.

Instituciones industriales

La industria es la última institución que Spencer examina desde su perspectiva evolucionista. La división del trabajo y las funciones que realiza constituyen un aspecto central de la estructura industrial. Define la *división del trabajo* como «la especialización de las funciones directa o indirectamente relacionadas con la satisfacción de necesidades materiales, y las ayudas materiales a las necesidades mentales» (Spencer, 1908c: 340). La primera preocupación de Spencer es identificar las raíces causales de la división del trabajo.

Comienza por examinar algunas causas fisio-psicológicas como, por ejemplo, las diferencias que existen entre las aptitudes naturales de los individuos, entre las diferentes clases sociales y los sexos. Por lo que se refiere a las diferencias de sexo en la división del trabajo que se producen en las sociedades «salvajes» (es decir primitivas), Spencer culpa principalmente a los varones y a su capacidad para «obligar a las mujeres a realizar las ocupaciones menos deseables... de acuerdo con su fuerza, delegan en las mujeres la realización de los trabajos más fastidiosos y monótonos» (1908c: 345). Sin embargo, a Spencer le preocupaba más el trato inhumano que daban los hombres a las mujeres en las sociedades militares, aunque se tranquilizaba pensando que ese trato se humanizaba con la evolución hacia la sociedad industrial. No obstante, aunque el trato a las mujeres sea más humano, sigue existiendo en este tipo de sociedades la división del trabajo entre los sexos: « A los hombres corresponde hacer el trabajo pesado fuera del hogar, mientras las mujeres se encargan de las faenas más ligeras de puertas adentro» (Spencer, 1908c: 344-345). Muchos sociólogos contemporáneos criticarían esta división, pero Spencer limita sus críticas a los sistemas antiguos.

Spencer identifica otras causas de la división del trabajo tales como el carácter del entorno físico, las divisiones dentro de una localidad, las divisiones entre localidades y las diferencias entre los sectores productivo y distributivo de la sociedad. Cualquiera que sean sus causas, la evolución entraña una división del trabajo que aumenta constantemente.

La siguiente cuestión que estudia es la evolución de la mera adquisición de lo que se necesita para la supervivencia (por ejemplo, la caza y la recolección) a la producción de mercancías. La producción experimenta también una evolución que parte del uso de la fuerza humana, pasa por el empleo de la fuerza animal y llegar al uso de máquinas. El desarrollo inicial de la producción se ve dificultado en las sociedades militares primitivas. Aunque estas sociedades necesitan de cierta producción (por ejemplo, armas de fuego), «en la mayoría de los casos las actividades para la destrucción inhiben las actividades productivas» (Spencer, 1908c: 366). Así, el estado de guerra permanente tiende a destruir todo brote de organización industrial y a obstaculizar el desarrollo de las ocupaciones no relacionadas con la guerra. El progreso de la industria está estrechamente relacionado con la decadencia de las instituciones militares.

Otra barrera al desarrollo industrial es, curiosamente, la naturaleza huma-

na. Para que la evolución industrial siga adelante, «se requiere una remodelación de la naturaleza humana» (Spencer, 1908c: 362). Como ya hemos visto. Spencer afirmaba que la naturaleza humana no es estable sino que evoluciona con la sociedad. Así, el carácter primitivo de la naturaleza humana tiende a inhibir el desarrollo industrial. Con todo, la industria avanza de hecho, aunque inicialmente de un modo lento debido a las limitaciones de la naturaleza humana. Los cambios sociales como el avance de la industria, tienden a expandir la naturaleza humana, lo que permite a su vez un mayor progreso industrial. Por tanto, «la producción aumenta a medida que los deseos se multiplican y se hacen más fuertes» (Spencer, 1908c: 364). Hay así una relación dialéctica entre el progreso de la industria y el de la naturaleza humana en virtud de la cual los avances de una impulsan los de la otra.

Un elemento concomitante del aumento de la división del trabajo y la producción es la expansión del sistema distributivo necesario para transportar los bienes de un lugar a otro. Podemos comprobar aquí la diferenciación evolutiva entre distribuidores y productores. Con el tiempo, aumenta la complejidad del sistema de distribución. La evolución del sistema distributivo lleva a la del sistema de intercambio, lo que da lugar al desarrollo de un papel moneda, que facilita la distribución y la producción.

Otro elemento del sistema industrial lo constituyen los medios de regulación del trabajo. Inicialmente, la regulación del trabajo está estrechamente vinculada a la organización mixta industrial-político-eclesiástica. Con el tiempo, el control industrial tiende a distinguirse como consecuencia de que «el control de la actividad industrial se independiza gradualmente de la Iglesia y el Estado» (Spencer, 1908c: 420). Spencer esboza la historia de la regulación del trabajo, que parte de la regulación paternal (los padres controlan la producción), pasa por la regulación patriarcal (el padre y el abuelo controlan la producción; un paso hacia el control comunitario) y por la regulación comunitaria (al principio sobre la base de la consanguinidad, pero más tarde sobre el conjunto del grupo) para llegar a la regulación a cargo de los gremios y sindicatos. Estos últimos comenzaron siendo organizaciones militantes y lo seguían siendo en la época de Spencer, porque su carácter militante era necesario en esa fase de transición para controlar y frenar las fuerzas opuestas (por ejemplo, los patronos crueles). Sin embargo, proporcionaban también a los trabajadores una experiencia de la cooperación: Spencer pensaba que su aspecto cooperativo se incrementaría y sus características militantes desaparecerían a medida que nos alejáramos de las sociedades militares y nos acercáramos a las industriales.

Spencer también analiza la esclavitud y la servidumbre como formas primitivas de control laboral relacionadas con las sociedades militares. Estos sistemas ineficaces y compulsivos decaen a medida que la sociedad se inclina hacia la cooperación voluntaria de la sociedad industrial. El trabajo libre sobre la base de un contrato es lo más apropiado para la sociedad industrial moderna.

Cuando reflexionaba sobre el futuro de los sistemas industriales, Spencer se declaraba en contra del socialismo, puesto que lo consideraba más apropiado

para una sociedad militar que para otra de tipo industrial caracterizada por la cooperación voluntaria (más adelante examinaremos brevemente sus opiniones sobre el socialismo). A Spencer le preocupaba más el poder creciente del estado que la propagación del socialismo; vislumbraba una tendencia hacia la regulación estatal de la industria a resultas de la cual «la organización industrial compulsiva usurparía el lugar de la organización industrial voluntaria actual» (Spencer, 1908c: 605). Temía que al final se «estableciera un estado en el que ningún hombre pudiera hacer lo que desease y tuviera que hacer lo que le ordenasen» (Spencer, 1908c: 605). De hecho, hablaba de un «estatalismo» radicalmente opuesto al «individualismo» (Spencer, 1892/1965). Así, Spencer temía una regresión evolutiva en la que las restricciones vendrían a desplazar el movimiento histórico hacia una mayor libertad individual.

ETICA Y POLITICA

En su primer libro *Social Statics* (1850/1954) y en otros posteriores, en especial en su obra en dos volúmenes *The Principles of Ethics* (1897/1978), Spencer manifiesta una postura ética y política bastante coherente que informa toda su obra y, a su vez, es informada por ésta. Subtituló su *Social Statics*: «Las condiciones esenciales de la felicidad humana; exposición de la más importante de ellas», mientras describió *The Principles of Ethics* como un conjunto de «pautas de buena conducta sobre una base científica» (Spencer, 1897/1978: xiv). Examinaremos brevemente en este apartado las ideas éticas y políticas de Spencer. Cuestión de importancia estratégica es si estas ideas contribuyeron a mejorar su sociología o si la perjudicaron fatalmente.

Las ideas políticas y morales de Spencer se derivan en no poca medida de su individualismo metodológico. Como hemos advertido a lo largo de este capítulo, Spencer se centró en los macrofenómenos, pero lo hizo partiendo de su idea de que la base de esos fenómenos eran «unidades» individuales. Esta idea específica del mundo social se deduce, como otras muchas, de sus principios generales: «Del mismo modo que una multitud no es sino un ensamblaje de varias unidades, y que las características de una multitud son el resultado de las de sus unidades, los fenómenos sociales son consecuencias de la naturaleza de los individuos» (Spencer, 1902/1958: 8). O, dicho de forma más taxativa, «Las características de las unidades determinan las del grupo» (Spencer, 1873/1961: 41)[4]. Las características de las personas en un estado de asociación se derivan de las

[4] Si bien advertimos aquí (como en todas partes) que las unidades individuales se sitúan en la base de los grupos, Spencer también admite una relación dialéctica por la que los cambios que se producen en el grupo alteran, a su vez, las unidades. Spencer especifica una serie de productos superorgánicos que modifican al individuo, entre ellos los «artefactos» materiales (como una máquina de vapor), el lenguaje, el conocimiento, la ciencia, las costumbres, las leyes, los productos estéticos (la literatura), etc...

propiedades intrínsecas de los individuos: «Ningún cuerpo puede exhibir fenómeno alguno si sus miembros individuales carecen de la capacidad inherente de producirlo» (Spencer, 1850/1954: 17). Del mismo modo que los macrofenómenos son producto de los individuos, también lo es la ley moral de la sociedad: «La conducta correcta de la humanidad en su estado de *multitud* se encuentra en la humanidad en su estado de *unidad*» (Spencer, 1850/1954: 18). Spencer creía que los individuos nacen con un sentimiento moral que guía sus acciones y, en última instancia, la estructura y las funciones de la sociedad.

Aunque los individuos son la causa inmediata de la moralidad social, la causa más lejana es Dios. Las cosas que las personas califican de morales armonizan con la voluntad divina. Spencer critica a los que «dudan de la previsión y la eficacia de las instituciones divinas» (1850/1954: 47) para añadir que «la felicidad humana es la voluntad divina» (Spencer, 1850/1954: 67). Creía, así, que la sociedad evolucionaba hacia una mayor perfección y felicidad.

Otro factor de esta evolución hacia un estado moral perfecto era que, desde su punto de vista, el mal llegaría a desaparecer de forma progresiva. Para explicar su desaparición, Spencer recurría de nuevo al argumento de la «supervivencia del más apto» [5]. Pensaba que el mal era un resultado de la inadaptación a las condiciones externas, o la «inadaptación a las condiciones de la existencia» (Spencer, 1850/1954: 59). Sin embargo, esta inadaptación disminuía de forma constante y terminaría por desaparecer. En términos más generales, Spencer afirmaba que «todo exceso y todo defecto desaparecerían; es decir, todos los inadaptados deberían desaparecer; esto es, toda imperfección debería desaparecer» (1850/1954: 59). Puesto que respecto de la cuestión de la existencia del mal Spencer empleaba el argumento de la «supervivencia del más apto», terminaba por concluir que «el desarrollo último del hombre ideal es lógicamente seguro» (1850/1954: 59).

Dando la vuelta al argumento, Spencer pretende que la felicidad del hombre procede de la satisfacción de los deseos, y esa satisfacción sólo puede proceder del ejercicio de facultades humanas. Por tanto, las personas deben poder practicar el libre ejercicio de sus facultades; es decir, deben tener libertad. Spencer también invoca a Dios en apoyo de este punto de vista: «Dios dispuso que él [el hombre] tuviera esa libertad. Por lo tanto, tiene derecho a esa libertad» (1850/1954: 69). También encuadra ese argumento en su individualismo metodológico al afirmar que las personas nacen con «un *instinto de los derechos personales*» (Spencer, 1850/1954: 86). Además, esta libertad no debe constituir el derecho de unos pocos exclusivamente; como todos lo hombres nacen con esas facultades, todos los individuos tienen el derecho a su libre ejercicio.

---

[5] Por cierto, Spencer (1897/1978) especificaría más tarde que sus ideas sobre la evolución *no* debían nada a Charles Darwin, cuya obra *Sobre el origen de las especies* apareció en 1859, casi una década después de la publicación de *Social Statics* de Spencer. Sin embargo, en el prefacio de la cuarta edición de *First Principles* (1902/1958), Spencer reconoció la necesidad de modificar sus ideas debido a la influencia de Darwin.

Sin embargo, esa libertad personal tiene sus limitaciones, fundamentalmente en el sentido de que cuando un individuo ejerce su derecho no debe permitírsele coartar la libertad de otros. No obstante, como los individuos no nacen con la capacidad de evitar que sus acciones lesionen los derechos de otros, es la sociedad la que se encarga de realizar esta función. Este pensamiento conduce a Spencer a una perspectiva política libertaria en la que el papel del estado es muy limitado. En su opinión, el estado debe proteger la libertad de los individuos, pero «es lo único que debe proteger» (Spencer, 1850/1954: 264-265). Como asigna un papel tan limitado al estado, Spencer rechaza la etiqueta de «teórico del *laissez-faire*» que algunos pretendían colocarle.

Esta postura libertaria encuentra fácil acomodo con las ideas de Spencer sobre la evolución y la supervivencia del más apto. El estado debe limitarse a proteger la libertad individual y no intervenir en la propia marcha de la evolución, permitiendo así que se cumpla la «ley» y la dinámica del proceso evolutivo. He aquí una de las descripciones que hace Spencer de esa ley:

> El bienestar de la humanidad y su desarrollo hasta su perfección última están garantizados por la misma disciplina benévola, aunque severa, a la que toda creación animada está sometida: una disciplina que es despiadada en su trabajo en pro del bien, una ley que persigue la felicidad y que nunca se desvía para evitar el sufrimiento temporal y parcial. La pobreza de los incapaces, las desgracias que acontecen a los imprudentes, el hambre del ocioso, y ese evitar cargar con los débiles de los fuertes, que deja a muchos en los «bajíos de la miseria», son los mandatos de una enorme benevolencia que mira hacia el futuro.
>
> (Spencer, 1850/1954: 288-289)

Así, Spencer no considera que las «duras realidades» como el hambre y la enfermedad constituyan un mal, sino que «son producto de la más alta benevolencia: el mismo tipo de benevolencia que lleva pronto a la tumba a los hijos de padres enfermos y escoge como víctimas a los viles, a los inmoderados y los débiles, como lo hace una epidemia» (Spencer, 1850/1954: 289). Dicho en términos más duros, la «sociedad está constantemente excretando su miembros enfermos, imbéciles, vacilantes y carentes de fe» (Spencer, 1850/1954: 289). Para decirlo de manera más terminante, los que no disfrutan de salud, no son listos, no son decididos, y no creen en lo divino deben morir, y morirán, en beneficio del conjunto de la sociedad a medida que el proceso natural de la evolución entre en juego de acuerdo con sus leyes más básicas.

Regresemos pues a la política libertaria de Spencer. Ni el estado, ni tampoco las entidades filantrópicas privadas, deben intentar paliar la pobreza porque, de hacerlo así, provocarán mayor miseria a las generaciones futuras. Es decir, si se permite la supervivencia de los ineptos, éstos producirán una prole de ineptos, lo que terminará por aumentar la magnitud del problema en las sociedades del futuro. Estos individuos que tanto dentro como fuera del gobierno creen estar beneficiando a la sociedad, en realidad la están perjudicando. La intervención del estado (y de otras entidades privadas) sólo provoca la multiplicación de

los ineptos, impide que se reproduzcan los más aptos y detiene el proceso «purificador» de la evolución natural. Aquellos que interfieren «legan a la posteridad un mal creciente» (Spencer, 1850/1954: 290).

Spencer se opone, específicamente, a la caridad administrada por el estado (o a cualquier tipo de caridad) y a la educación estatal. Incluso se opone a que el gobierno se implique en cuestiones sanitarias como la recogida de basura. A lo largo de toda su obra Spencer regresa con frecuencia al tema de los males que se derivan de la intervención del estado.

En suma, se debe frenar la intervención del gobierno no sólo porque impide la marcha natural de la evolución, sino porque además recorta los derechos individuales: «Porque un gobierno que toma de un ciudadano más propiedad de la que necesita para la defensa eficaz de sus derechos, conculca sus derechos» (Spencer, 1850/1954: 333). El ideal de Spencer es una «sociedad organizada sobre la base de un sistema [evolutivo] semejante al del individuo» (1850/1954: 403).

En su autobiografía Spencer lamenta la distorsión de su postura libertaria («auténtico liberalismo») en manos de «esa perversión moderna que, aunque confiere [a los individuos] libertades nominales en forma del voto... reduce con eficacia esas libertades, tanto porque multiplica las restricciones y los mandatos, como porque detrae una buena parte de sus ingresos para gastarla no como desearían los individuos, sino como quieren los funcionarios» (1904a: 487-488). Spencer describe a menudo el contraste de este modo: «el liberalismo defiende habitualmente la libertad individual *frente* a la coerción del estado» (1892/1965: 5).

En respuesta a sus críticos, Spencer (1873/1961) expresaba su sorpresa ante el hecho de que lo tomasen por un enemigo de los pobres y otros miembros desafortunados de la sociedad. Se describía a sí mismo mucho más humano. Aducía que no estaba a favor de una absoluta pasividad, sino del empleo de los «medios apropiados» para solventar los problemas de los desafortunados. Por supuesto, uno se cuestiona la credibilidad de su postura a la luz de ideas tales como la preocupación por que «el trabajador diligente y dispuesto tenga que pagar para que no sufran los gandules» (Spencer, 1892/1965: 113). Obviamente, Spencer tenía mala opinión de los que vivían a expensas del estado y pensaba que los que trabajaban duramente no debían cargar con los pobres; la probable consecuencia de todo ello era que se debía permitir el sufrimiento a los pobres y, en última instancia, su muerte.

Obviamente, de la oposición de Spencer a la intervención estatal se deduce su oposición a cualquier cambio radical (por ejemplo, socialista o comunista) de la sociedad. Pensaba que la sociología, con su análisis de la historia de los cambios evolutivos involuntarios, nos ayudaba a desengañarnos de la idea de que los «males sociales admiten remedios radicales» (Spencer, 1873/1961:19). Las sociedades se forman por una lenta evolución, no constituyen una obra del hombre y, ciertamente, tampoco se crean mediante la destrucción y reconstrucción humanas. Los temores de Spencer ante los controles del estado capitalista

eran incomparablemente menores que los que sentía respecto al control socialista, equiparado por él a la esclavitud y la tiranía. Como consecuencia de estas ideas, Spencer relacionaba el socialismo con las sociedades militares y señalaba que «dejará de ser una cosa normal en cuanto la sociedad fuera de tipo predominantemente industrial» (1908c: 577).

Spencer distinguía su sociedad ideal de la de los socialistas y comunistas cuando afirmaba que no era partidario de dar a las personas una porción igual de bienes, sino de dar «a cada uno la oportunidad de adquirir los objetos que desea» (Spencer, 1850/1954: 118). Spencer pensaba que el socialismo se oponía radicalmente al egoísmo, al que consideraba parte inherente de la naturaleza humana. No era realista esperar que esas personas egoístas cedieran voluntariamente a otros su exceso de productividad; los egoístas eran incapaces de producir un sistema altruista. Y por cierto, como hemos señalado ya, Spencer creía que las personas nacían con un «instinto de sus derechos», y uno de estos derechos, considerado como elemento de la naturaleza humana, era el deseo de propiedad. Por lo tanto, el socialismo se oponía radicalmente a este elemento de la naturaleza humana y, consecuentemente, no podía sobrevivir.

La oposición de Spencer al socialismo y al comunismo también tenía relación con su oposición a cualquier cambio revolucionario o repentino. Ello se deduce de su muy expresada idea de que la evolución es, y debe ser, un proceso gradual. El cambio repentino no sólo viola la evolución, sino que también produce una sociedad radicalmente alterada que no armoniza con la naturaleza humana, que cambia lenta y gradualmente.

Las ideas morales y políticas esbozadas más arriba, como otras muchas, condujeron a muchos sociólogos, como señala Jonathan Turner (1985b), a descartar la perspectiva teórica de Spencer. Es decir, los teóricos contemporáneos de la sociología, liberales o radicales, tienden a rechazar el tipo de moralidad y de política conservadora que Spencer propuso. Este rechazo les llevó a descartar su teoría sociológica. Yo estoy de acuerdo con Turner en que no constituye una razón de peso para rechazar su teoría sociológica. Es decir, no se debe rechazar una teoría simplemente porque no se es partidario de la moral o la política de su creador. Sin embargo, hay otra razón para poner en cuestión la teoría de Spencer, y reside en la percepción de que su sociología científica está influida y distorsionada por sus ideas morales y políticas. Desde mi punto de vista, la sociología científica de Spencer encuentra un difícil acomodo con sus ideas morales. De hecho, podría afirmarse que la pretensión de cientificidad de Spencer está viciada por el hecho de que en su obra encontramos prejuicios morales y políticos. (Por supuesto, algo similar puede afirmarse de la obra de Marx, Weber, Simmel y muchos otros teóricos clásicos). Spencer advirtió a los sociólogos del riesgo de dejar que sus prejuicios influyeran en su obra y, sin embargo, parece evidente que la teoría sociológica del pensador que hemos analizado queda seriamente dañada por sus propios prejuicios. Así, no es la moralidad o la política de Spencer lo que nos lleva a cuestionar su obra, sino más bien el hecho de que sesgaron y distorsionaron su teoría.

Dicho esto, no debemos perder de vista el hecho de que en la teoría sociológica de Spencer hay más mérito del que se le concede en la actualidad. En este capítulo hemos analizado y subrayado sus valiosas ideas.

RESUMEN

Herbert Spencer creó una teoría más poderosa y una obra con mayor significado contemporáneo que las de la otra figura relevante de la «prehistoria» de la teoría sociológica: Auguste Comte. Sus teorías presentan algunas semejanzas (por ejemplo, el positivismo), pero sus diferencias son más numerosas (entre ellas, la fe de Comte en una religión positivista y la oposición de Spencer a cualquier sistema centralizado de control).

Spencer ofrece una serie de principios generales de los que deduce una teoría de la evolución que implica una creciente integración, heterogeneidad y definición de las estructuras, así como de las funciones. En efecto, para Spencer, la sociología es el estudio de la evolución de las sociedades. Aunque Spencer quería legitimar la sociología como ciencia, también creía que estaba relacionada con otras ciencias como la biología (en especial, por su idea de la supervivencia del más apto) y la psicología (en particular, por la importancia de los sentimientos), y que debía inspirarse en ellas. En parte sobre la base de su interés por la psicología, Spencer desarrolló su enfoque metodológicamente individualista y lo aplicó al estudio de la sociedad.

Spencer aborda algunas de las dificultades metodológicas que encuentra la sociología como ciencia. Especialmente señala los diversos tipos de sesgos que los sociólogos deben superar: educativo, patriótico, de clase, político y teológico. Para poder evitar estos sesgos, Spencer defiende una sociología «libre de valores». En buena parte de su obra Spencer emplea el método histórico comparado.

La evolución de la sociedad ocupa un lugar central en la sociología de Spencer. En su análisis de la evolución societal Spencer emplea los tres aspectos generales de la evolución señalados más arriba —la integración creciente (aumento de tamaño y conjunción de masas de personas), heterogeneidad y definición (se perfilan claramente las instituciones)—; más tarde añade un cuarto aspecto: el aumento gradual de la coherencia de los grupos sociales. En su teoría de la evolución social Spencer traza, entre otras cosas, el movimiento desde las sociedades simples a las complejas, y desde las militares a las industriales.

Además de analizar la evolución general de la sociedad, Spencer también estudia en particular la evolución de diversas instituciones sociales: domésticas, ceremoniales, políticas, eclesiásticas, profesionales e industriales. En cada tipo emplea los elementos de su teoría general de la evolución, y dedica especial atención a la evolución de las estructuras y funciones de estas instituciones, así como de la sociedad en su conjunto.

Spencer también presenta una serie de ideales políticos y éticos. En armonía con su individualismo metodológico, Spencer afirma que las personas deben practicar el libre ejercicio de sus facultades; deben tener libertad. El único papel que le asigna al estado es la protección de la libertad individual. Esta perspectiva política del *laissez-faire* encuentra fácil acomodo con las ideas de Spencer sobre la evolución y la supervivencia del más apto. Teniendo en cuenta su perspectiva sobre la evolución gradual de la sociedad, Spencer rechaza la idea de cualquier solución radical (por ejemplo, el comunismo) para los problemas de la sociedad.

CAPITULO **5**

KARL MARX

LA DIALECTICA

EL POTENCIAL HUMANO

- Capacidades y necesidades
- Conciencia
- Actividad
- Sociabilidad
- Consecuencias imprevistas

ALIENACION

- Componentes de la alienación
- Distorsiones derivadas de la alienación
- Emancipación

ESTRUCTURAS DE LA SOCIEDAD CAPITALISTA

- Mercancías
- Capital
- Propiedad privada
- División del trabajo
- Clase social

ASPECTOS CULTURALES DE LA SOCIEDAD CAPITALISTA

- Conciencia de clase y falsa conciencia
- Ideología

LA ECONOMIA DE MARX: ESTUDIO DE UN CASO

Ha existido siempre una relación inestable y, a menudo, extraña entre la teoría sociológica y la obra de Karl Marx (1818-1883). En algunas zonas del mundo, al menos hasta el reciente final (aparente) de la «guerra fría», la teoría sociológica era virtualmente idéntica a la teoría marxista y neomarxista, pero en otros países (en especial en los Estados Unidos) Marx ha sido prácticamente ignorado (al menos hasta hace unos años) como pensador de relevancia sociológica. La influencia de Marx en la Europa del Este era, cuando menos hasta hace muy poco tiempo, inmensa, y gran parte de la teoría sociológica se reducía allí a las diversas formas del pensamiento tradicional de Marx y del neomarxista. La influencia de Marx en Europa Occidental ha sido variable. Marx influyó positivamente en algunos sociólogos de Europa Occidental, mientras otros han conformado su teoría sociológica específicamente *contra* la teoría marxista. En los Estados Unidos los teóricos de la sociología anteriores a los años sesenta (salvo algunos como C. Wright Mills) tendían a ignorar las ideas de Marx, a despreciarlas o incluso a manifestar hostilidad hacia ellas. Por ejemplo, Talcott Parsons (1937, 1949), en el libro en el que presentó las grandes teorías a los Estados Unidos, despreció la obra de Marx en unas pocas páginas, y dedicó, sin embargo, cientos de ellas a la obra de Emile Durkheim, Max Weber y Vilfredo Pareto, este último de escasa importancia. La mayoría de los teóricos estadounidenses descartaron a Marx, a quien consideraban un ideólogo que apenas había contribuido al desarrollo de la teoría sociológica *científica*. Sin embargo, en los años sesenta los sociólogos estadounidenses jóvenes —al menos debido en parte a su implicación personal en los movimientos en pro de los derechos civiles y de los derechos de los estudiantes y en contra de la guerra del Vietnam— comenzaron a considerar seriamente a Marx como teórico de la sociología. Este cambio quedó reflejado en un libro de Henri Lefebvre (1968) en el que señalaba que si bien Marx no era un sociólogo, había mucha sociología en su obra. Desde finales de la década de los años sesenta se ha venido realizando un serio esfuerzo por integrar las teorías marxista y neomarxista en la teoría sociológica estadounidense, mientras en el resto del mundo la influencia de Marx ha seguido siendo profunda, e incluso su intensidad ha aumentado en algunos países. Aunque algunos sociólogos estadounidenses siguen oponiéndose a Marx, muchos pensadores están dispuestos actualmente a concederle el derecho a ocupar un lugar entre los gigantes del pensamiento sociológico.

El reciente fracaso de las sociedades comunistas y su giro hacia una economía más capitalista hace necesario plantearse el papel que juega la teoría de Marx en la sociología. A primera vista parece que estos cambios sugieren que presenciaremos una decadencia sustancial del interés por la teoría marxiana entre los sociólogos. De hecho, *es* probable que ocurra eso, sobre todo porque los nuevos teóricos están menos dispuestos a buscar en la obra de Marx las respuestas a los problemas de las sociedades capitalistas modernas. Sin embargo, el alejamiento de la teoría sociológica marxiana será limitado por diversas razones.

Primera, la mayoría de los sociólogos que han adoptado una perspectiva marxiana tienen un profundo y largo compromiso con ella que, probablemente,

no cambiará a causa de los cambios producidos en unas sociedades que no expresaban los principios y los ideales de Marx. Segunda, y muy relacionada con la primera, muchas de las ideas de Marx han sido integradas en diversas perspectivas sociológicas (véase, por ejemplo, el paradigma integrado analizado en el apéndice), y éstas no van a cambiar sólo por el fracaso del bloque comunista. Tercera, y más importante, la teoría *sociológica* de Marx es mucho más relevante que su teoría económica. Esta es la tesis que se mantiene en este capítulo. Como veremos, Marx ofreció una teoría sociológica abstracta, coherente y sumamente satisfactoria que puede emplearse para analizar *cualquier* sociedad, no sólo las sociedades capitalistas y sus sistemas económicos. Puesto que esta teoría sociológica no tuvo relación alguna con la creación de las sociedades comunistas y, de hecho, éstas contradijeron aquélla, no resulta dañada por los desarrollos que se han producido recientemente en el mundo comunista. Los sociólogos seguirán sintiéndose atraídos por el alcance y la elegancia de la teoría sociológica de Marx.

Muchos estudiantes (y algunos académicos) que se sitúan tanto a favor como en contra de Marx pueden sorprenderse al encontrar aquí a Marx, mencionado como si fuera uno de los principales teóricos de la historia de la disciplina. Los estudiantes formados en una tradición antimarxiana o influidos por medios de comunicación de parecida orientación se han socializado en la creencia de que Marx era un sanguinario radical cuyos compromisos ideológicos le impidieron la producción de una teoría científica seria. Para realizar un estudio profundo y serio es preciso destruir este mito, y éste puede atacarse desde dos frentes. Asimismo, se debe demostrar a los estudiantes promarxistas que es legítimo considerar a Marx como sociólogo.

Se puede ofrecer un par de argumentos básicos a los antimarxistas que rechazan a Marx como sociólogo debido a su orientación ideológica. Primero, si bien es cierto que en el enfoque de Marx se percibe una poderosa influencia de su ideología, es importante admitir que *todos* los teóricos de la sociología presentan un sesgo ideológico. Ello es tan cierto en el caso de Comte, Spencer, Durkheim, Weber y Simmel como en el de Marx. No existe una teoría sociológica «libre de valores», ni nada que se le parezca. Cuando teorizan sobre los fenómenos sociales, a los sociólogos les resulta imposible ser totalmente neutrales, y ello es así tanto si quieren admitirlo o reconocerlo como si no. Por tanto, *es* cierto que la teoría sociológica de Marx es ideológica, pero esto no constituye una razón para despreciarla, porque así es también en el caso de *todas* las demás teorías sociológicas. La principal diferencia entre Marx y otros teóricos de la sociología es que Marx no realizó esfuerzo alguno por ocultar el carácter ideológico de su obra; en efecto, como veremos, la ideología se encuentra en la base misma de la estructura de su teorización.

Segundo, es importante subrayar que, aunque todos reconocen que Marx es ideológico en su teorización, la muy difundida impresión de que Marx era un fanático sanguinario enloquecido resulta inadmisible. Como veremos a lo largo de este capítulo, Marx era un humanista al que hería profundamente el sufri-

miento y la explotación que percibía entre la clase trabajadora bajo el capitalismo. Su humanismo le llevó a predicar la revolución para destruir ese sistema económico que explotaba a la inmensa mayoría de la gente, la creación de una sociedad socialista más humana que la capitalista. Aunque defendió la revolución, Marx *no* creía que ese cambio implicara *forzosamente* un derramamiento de sangre. La transición al socialismo podía realizarse pacíficamente y, teniendo en cuenta la orientación humanitaria de Marx, así hubiera querido que se realizase.

Aunque estos argumentos pueden disipar algunas dudas de los lectores con prejuicios antimarxistas, seguramente no satisfacen a los que comparten una orientación promarxista. Estos estudiantes pueden objetar que pensar en Marx simplemente como «sociólogo» es limitarle demasiado. Desde su punto de vista, Marx no admite una única etiqueta, porque también fue filósofo, revolucionario, panfletista, periodista, científico político, pensador dialéctico, etc... Bien es cierto que Marx fue un pensador muy complejo cuya obra atrae a personas procedentes de muchos campos, pero entre las muchas etiquetas que pueden prenderse a Marx *se encuentra* la de sociólogo. Podemos analizar aquellos elementos del pensamiento de Marx que son relevantes para la sociología, al tiempo que reconocemos que también fue otras muchas cosas para otras muchas personas.

Hay otro debate importante que debemos señalar ahora: el que se produce entre los diversos intérpretes de la obra de Marx. Hay varias escuelas de teoría neomarxista, y muchas de sus diferencias nacen de las diversas interpretaciones que hacen de la teoría de Marx. Por ejemplo, algunos subrayan la obra temprana de Marx sobre el potencial humano y consideran el resto de su trabajo una derivación coherente de sus obras de juventud (véanse, entre otros, Ollman, 1976; Wallimann, 1981; Wartenberg, 1982). Otros, sin embargo, hacen hincapié en la obra madura de Marx sobre las estructuras de la sociedad, en especial sobre las estructuras económicas, y consideran que estos trabajos son distinguibles, e incluso diferentes, de su producción temprana, contemplada como un trabajo filosófico sobre la naturaleza humana (véase Althusser, 1969; Gandy, 1979; McMurty, 1978). Este capítulo parte de la premisa de que no hay discontinuidad o contradicción entre la obra temprana de Marx sobre el potencial humano y su obra madura sobre las estructuras de la sociedad capitalista. Tras una introducción general al modo de pensar de Marx (la dialéctica), analizaremos la obra de Marx sobre el potencial humano y luego expondremos la relación de ésta con sus trabajos más maduros sobre las grandes estructuras de la sociedad.

LA DIALECTICA

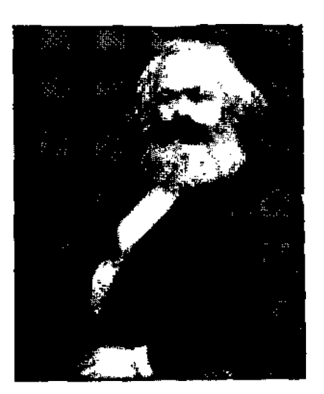
Marx adoptó el modo dialéctico de la lógica de Hegel. Sin embargo, mientras Hegel se ocupó de la dialéctica de las ideas, Marx intentó aplicar este enfoque dialéctico al estudio del mundo material. Ello supuso algo importante, porque

permitió a Marx tomar la dialéctica del reino de la filosofía y trasladarla al reino de lo que algunos consideran la ciencia de las relaciones sociales existentes en el mundo material. Es este enfoque sobre las relaciones sociales materiales lo que da relevancia a la obra de Marx para la sociología, aún cuando el enfoque dialéctico sea muy diferente del modo de pensar que utilizan la mayoría de los sociólogos (Ball, 1979; Friedrichs, 1972a, 1972b; Ollman, 1976; Schneider, 1971).

Dos características básicas del análisis dialéctico distinguen el pensamiento de Marx de la mayor parte del pensamiento sociológico. Primera, el método dialéctico de análisis no contempla una única y unidireccional relación causa-efecto entre las diversas partes del mundo social. Para el pensador dialéctico, las influencias sociales nunca se dan en una única dirección, como ocurre para los que piensan en términos de causas y efectos. Para el dialéctico, un factor puede tener un efecto sobre otro, pero éste último también puede influir sobre el primero. Por ejemplo, la creciente explotación del proletariado por parte de los capitalistas puede provocar en los trabajadores una mayor insatisfacción y una mayor militancia, pero la creciente militancia del proletariado puede provocar la reacción de los capitalistas, con la consecuencia de que incrementen la explotación para aplastar la oposición de los trabajadores. Este tipo de pensamiento no implica que el dialéctico nunca tenga en cuenta las relaciones causales existentes en el mundo social. Significa que cuando los pensadores dialécticos hablan sobre causalidad, siempre se refieren a las relaciones recíprocas entre los factores sociales, así como a la totalidad dialéctica de la vida social en la que se dan.

La segunda característica del análisis dialéctico se opone aun más si cabe a la mayor parte del pensamiento sociológico contemporáneo. En el análisis dialéctico, especialmente tal y como Marx lo desarrolla, los valores sociales no son separables de los hechos sociales. La mayoría de los sociólogos creen que sus valores pueden y deben separarse de su estudio de los hechos del mundo social. El pensador dialéctico piensa que no sólo es imposible apartar los valores del estudio del mundo social, sino que tampoco es deseable, porque produce una sociología inhumana y desapasionada que apenas tiene algo que ofrecer a las personas que buscan respuestas a sus problemas. Hechos y valores están entretejidos, a resultas de lo cual el estudio de los fenómenos sociales entraña necesariamente una carga valorativa. Así, para Marx no era posible —y caso de serlo, no era deseable— ser desapasionado cuando se trataba de analizar las dos principales clases del capitalismo: la burguesía (también llamada los «capitalistas») y el proletariado (los trabajadores). Por ejemplo, en *El capital* (1867/1967), cuando Marx se refería a los capitalistas les llamaba licántropos y vampiros que chupaban la sangre de los trabajadores, y se solidarizaba con la penosa condición del proletariado. Pero de la implicación emocional de Marx en su estudio no se deduce la imprecisión de sus observaciones. Podría incluso señalarse que las ideas apasionadas de Marx sobre estas cuestiones le facilitaron una percepción excepcional de la naturaleza de la sociedad capitalista. Un estudioso menos apasionado habría ahondado menos profundamente en la dinámica del sistema. De hecho,

KARL MARX: *Reseña biográfica*



Karl Marx nació el cinco de mayo e 1818 en Trier, Prusia. Su padre, abogado, proporcionó a la familia una existencia típica de clase media. Tanto su padre como su madre procedían de familias de rabinos, aunque por razones de trabajo el padre se convirtió al luteranismo.

En 1841 Marx se doctoró en filosofía por la Universidad de Berlín, un ambiente académico muy influido por Hegel y por los Jóvenes Hegelianos, que dispensaba a sus maestros un apoyo no exento de crítica. La tesis doctoral de Marx era un tratado filosófico denso que se asemeja poco a sus trabajos posteriores, más radicales y pragmáticos. Tras doctorarse comenzó a escribir en un periódico liberal-radical, y en diez meses se convirtió en su editor-jefe. Sin embargo, debido a sus opiniones políticas, el gobierno se apresuró a cerrar el periódico. Los primeros ensayos que Marx publicó en ese periódico comenzaron a reflejar varias de las ideas que le guiarían toda su vida. Eran opiniones liberales salpicadas de principios democráticos, humanismo e idealismo. Rechazaba el carácter abstracto de la filosofía hegeliana, el sueño ingenuo de los comunistas utópicos y a los activistas que recomendaban lo que él consideraba una acción política prematura. En su rechazo de estos activistas, Marx sentaba las bases de su propio trabajo:

> Los intentos prácticos, incluso los protagonizados por las masas, admiten la respuesta de un cañón en cuanto se vuelven peligrosos, pero las ideas que ganan nuestro intelecto y nos convencen, las ideas que la razón afianza en nuestra conciencia, constituyen cadenas de las que no nos podemos liberar sin romper nuestro corazón; son demonios que sólo se pueden vencer sometiéndolos.
>
> (Marx, 1842/1977: 20)

Marx se casó en 1843 e inmediatamente después se trasladó desde Alemania al clima más liberal de París. Allí continuó trabajando las ideas de Hegel y de los Jóvenes Hegelianos, pero también se centró en el estudio de dos nuevos conjuntos de ideas: el socialismo francés y la economía política inglesa. Fue la manera particular en la que combinó el hegelianismo, el socialismo y la economía política lo que modelaría su orientación intelectual. En esos momentos conoció al hombre que sería su amigo durante toda su vida, su benefactor y colaborador: Friedrich Engels (Carver, 1983). Hijo de un fabricante de tejidos, En-

gels era un socialista que criticaba las condiciones de la clase trabajadora. Gran parte de la compasión que sintió Marx por la miseria de la clase trabajadora procedía de su relación con Engels y sus ideas. En 1844 Engels y Marx mantuvieron una larga conversación en un famoso café de París que afianzó la relación que mantendrían durante sus vidas. De esta conversación, Engels comentó: «Nuestra total coincidencia en todos los campos teóricos se hizo manifiesta... y nuestra obra conjunta data de aquel tiempo» (McLellan, 1973: 131). Durante este periodo Marx produjo obras académicas (muchas no se publicaron hasta que murió) con las que pretendía desvincularse de la tradición hegeliana (por ejemplo, *La sagrada familia* y *La ideología alemana*), pero también escribió los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844, que integraban más apropiadamente todas las tradiciones intelectuales en las que estaba inmerso y anticipaban su creciente preocupación por la economía.

Aunque Marx y Engels compartían la misma orientación teórica, había muchas diferencias entre ellos. Marx tendía a ser un pensador abstracto, un intelectual desordenado y un hombre dedicado a su familia. Engels era un pensador práctico, un hábil hombre de negocios, pulcro y metódico, y un mujeriego. A pesar de sus diferencias, Marx y Engels forjaron una profunda amistad que les llevó a la colaboración en la producción de libros y artículos y a trabajar unidos en organizaciones radicales. Es más, Engels ayudó económicamente a Marx durante el resto de su vida para que éste pudiera dedicarse con exclusividad al trabajo intelectual y político.

> Marx habría trabajado igual sin mí. Lo que Marx hizo yo no lo podré hacer jamás. Marx tenía mejores fundamentos, miraba más lejos, y se percataba de las cosas más lúcida y rápidamente que el resto de nosotros. Marx era un genio.
>
> (Engels, citado en McLellan, 1973: 131-132)

De hecho, no son pocos los que creen que Engels no llegó a comprender muchas de las sutilezas de la obra de Marx. Tras la muerte de Marx, Engels se convirtió en el principal portavoz de la teoría marxista y, en cierto sentido, la distorsionó y la simplificó en exceso.

Como algunos de sus escritos molestaban al gobierno prusiano, el gobierno francés (a petición del gobierno prusiano) expulsó en 1845 a Marx, quien se trasladó a Bruselas. Su radicalismo iba en aumento, hasta el punto de que se convirtió en miembro activo del movimiento revolucionario internacional. También ingresó en la Liga Comunista, que le solicitó que escribiera un documento (junto con Engels) en el que expusiera sus objetivos y creencias. El resultado fue *El manifiesto comunista* de 1848, una obra que se caracteriza por sus resonantes lemas políticos (por ejemplo, «¡Proletarios de todo el mundo, unios!»).

En 1849 Marx se trasladó a Londres y, a la luz del fracaso de las revoluciones políticas de 1848, comenzó a apartarse de la actividad revolucionaria y a dedicarse al estudio disciplinado y meticuloso del funcionamiento del sistema capitalista. En 1852 comenzó sus famosos estudios en el Museo Británico sobre la condición de los trabajadores bajo el capitalismo. Estos estudios se plasmaron en los tres volúmenes de *El capital*, de los que se publicó el primero en 1867. Los otros dos volúmenes se publicarían tras su muerte. Vivió precariamente durante esos años, defendiéndose apenas con los escasos ingresos que le proporcionaban sus escritos y el apoyo económico de Engels. En 1863 Marx regresó a la actividad política ingresando en la *Internacional*, un movimiento internacional de los trabajadores. Pronto destacó en el movimiento y le dedicó varios años de su vida. Comenzó a adquirir fama como líder de la *Internacional* y autor de *El capital*. Pero la desintegración de la Internacional en 1876, el fracaso de varios movimientos revolucionarios y su propia enfermedad acabaron con la vida de Marx. Su mujer murió en 1881, su hija en 1882 y él el 14 de marzo de 1883.

la investigación sobre las obras de los científicos nos indica que la idea de que un científico puede ser desapasionado es en gran medida un mito, y que los mejores científicos son los más apasionados en sus análisis y los más comprometidos con sus ideas (Mitroff, 1974).

Ambas características de la dialéctica reflejan la idea de Marx de que no existen líneas divisorias definidas y marcadas entre los fenómenos del mundo social. Marx creía que los diversos componentes del mundo social se entremezclaban gradual e imperceptiblemente. Así, por poner como ejemplo dos de sus principales preocupaciones, Marx afirmaba que los capitalistas y el proletariado no se encontraban claramente separados, sino que se entremezclaban de manera gradual. Ello implicaba que una gran cantidad de personas se situaban en el intersticio entre las dos clases, o se movían de una clase a otra (el trabajador que adquiere riqueza y se convierte en capitalista y el capitalista que fracasa y comienza a formar parte de la clase trabajadora).

Los pensadores dialécticos también adoptan una perspectiva *relacional* del mundo social (Ollman, 1976). Analizan las relaciones entre diversos aspectos del mundo social. Así, por ejemplo, en su estudio de la burocracia proceden a analizar las diversas relaciones sociales que dan lugar a su creación. Las relaciones entre los individuos, entre los diferentes grupos de personas y entre las diversas subunidades de la organización (por ejemplo, el departamento de personal y el técnico), todas se analizan bajo el meticuloso escrutinio del pensador dialéctico. Además, un pensador dialéctico jamás se centra en una unidad social aislada del resto de las unidades sociales. Así, la relación entre una determinada

burocracia y el resto de las diversas unidades sociales del mundo social constituye la preocupación principal del pensador dialéctico que se propone estudiar la burocracia.

Los pensadores dialécticos se interesan no sólo por la relación entre los fenómenos sociales del mundo *contemporáneo*, sino también por la relación entre esas realidades contemporáneas y los fenómenos sociales *pasados* (Bauman, 1976: 81) y *futuros*. Ello supone dos implicaciones diferentes para una sociología dialéctica. Primero, significa que los sociólogos dialécticos se interesan por el estudio de las raíces históricas del mundo contemporáneo, como hizo Marx en su estudio de las fuentes del capitalismo moderno. De hecho, los pensadores dialécticos critican duramente a la sociología moderna por realizar muy poca investigación histórica. Un buen ejemplo del pensamiento de Marx respecto a este punto lo encontramos en una famosa cita extraída de «El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte»:

> Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen arbitrariamente, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo circunstancias directamente dadas y heredadas del pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos.
>
> (Marx, 1852/1963: 15)

Segundo, los pensadores dialécticos se preocupan por la dirección futura que tomará la sociedad. Este interés por el futuro constituye una de las principales razones de que la sociología dialéctica sea intrínsecamente política, pues posee una imagen del mundo futuro y su interés es promover actividades prácticas que den vida a ese mundo. En el intento de captar la naturaleza de ese mundo futuro, los sociólogos dialécticos creen que el estudio cuidadoso del mundo contemporáneo proporciona enseñanzas valiosas. En su opinión, el cambio social es una posibilidad futura de lo que ahora existe en potencia: las fuentes del futuro existen en el presente. Para ilustrar este punto tomaremos un ejemplo de Marx: el proletariado del capitalismo moderno, que no posee los medios de producción, es modélico en el sentido de que en una sociedad socialista todos los individuos serán iguales. En ella no existirá la propiedad privada de los medios de producción. Esto no significa que las personas no poseerán ropas, televisores y automóviles, sino que no se dará el caso de que una clase posea o domine las estructuras industrial y corporativa como sucede en el capitalismo contemporáneo.

Pero cuando afirmamos que el pensador dialéctico cree que el futuro es una posibilidad de lo que ahora existe en potencia, *no* nos referimos a la perspectiva determinista de que el futuro del mundo está preestablecido y es inalterable. La naturaleza básica de la dialéctica se opone a la orientación determinista. Como los fenómenos sociales están en constante acción y reacción, el mundo social no admite un modelo simple y determinista. El futuro *puede* basarse en algún modelo contemporáneo, pero no de forma inevitable. Los marxistas esperaban y creían que el futuro produciría el socialismo, pero el proletariado no podía es-

perar pasivamente a que éste llegara. Tenían que ganárselo y carecían de garantías absolutas de su llegada.

Esta aversión a pensar de un modo determinista es lo que distorsiona gravemente el bien conocido modelo dialéctico de tesis, antítesis y síntesis. Este simple modelo implica que un fenómeno social genera inevitablemente una forma opuesta a su forma original y que el choque entre las dos formas dará lugar inevitablemente a una nueva forma social sintética. *Pero en el mundo real, no existe lo inevitable.* Además, los fenómenos sociales no pertenecen a las sencillas categorías de la tesis, la antítesis y la síntesis. El pensador dialéctico se interesa por el estudio de las relaciones reales, más que por las grandes abstracciones. Es esta aversión a analizar grandes abstracciones lo que alejó a Marx de Hegel y lo que le hubiera llevado a rechazar hoy la excesiva simplificación de la dialéctica al modelo de tesis, antítesis y síntesis. Marx analizó el conflicto entre los capitalistas y el proletariado, y aunque anticipó una revolución y, en última instancia, un nuevo tipo de sociedad, no las consideraba inevitables. El proletariado tenía que colaborar y luchar por el socialismo si quería que se realizara. Pero incluso en el caso de que los trabajadores se esforzaran, carecían de garantías absolutas de su llegada. Las acciones de los capitalistas habían logrado que la clase obrera se encontrara más resignada a su suerte, lo que dificultaba la revuelta trabajadora.

Lo más conocido de la dialéctica tal vez sea su interés por el *conflicto* y la *contradicción* (Elster, 1985). Fue de ese interés del que se derivaron otros subproductos, como la preocupación por el proceso de cambio y por la creación de un programa político. Pero lo que más nos importa aquí es que la dialéctica provoca interés por los conflictos y las contradicciones que se dan entre los diversos niveles de la realidad social; el interés sociológico más tradicional se inclina, en cambio, por los modos en que estos diversos niveles se mezclan, de forma bastante clara, dentro de un todo cohesivo. Aunque Marx era consciente de que las ideologías de los capitalistas se entremezclaban con sus intereses objetivos, pretendía centrarse en cuestiones como el conflicto entre las grandes estructuras creadas por los capitalistas y los intereses del proletariado.

Para Marx la contradicción última en el seno del capitalismo se da tal vez en la relación entre burguesía y proletariado. En términos de Marx, la burguesía produce el proletariado, y al producir y expandir esta clase, los capitalistas producen sus propios sepultureros. El capitalista produce el proletariado al obligar a los trabajadores a vender su jornada laboral a cambio de salarios ínfimos. A medida que el capitalismo se expande, aumenta la cantidad de trabajadores explotados y el grado de esa explotación. El creciente grado de explotación genera una oposición cada vez mayor del proletariado. Esta oposición provoca una mayor explotación y opresión, y el resultado probable es una confrontación entre las dos clases en la que el proletariado, desde el punto de vista de Marx, es probable que triunfe.

A pesar de la importancia que para Marx tenía la futura sociedad comunista, sorprendentemente dedicó poco tiempo a describir ese mundo. De hecho,

criticaba a los socialistas utópicos que escribían libro tras libro sobre sus maravillosas imágenes de la sociedad futura. La tarea más importante para Marx era el análisis crítico de la sociedad capitalista contemporánea. Creía que su crítica contribuiría a derrotar al capitalismo y a crear las condiciones para el nacimiento de un nuevo mundo socialista. Habría tiempo, pues, de construir la sociedad comunista una vez derrotado el capitalismo.

En general, los pensadores dialécticos también se interesan (como Marx) por las estructuras y los actores de la sociedad, así como por la relación dialéctica entre los actores y las estructuras sociales. Pero el método dialéctico implica un mayor complejidad porque, como ya hemos señalado, el pensador dialéctico toma en cuenta las circunstancias pasadas, presentes y futuras en las que se encuentran inmersos actores y estructuras. La Figura 5.1 es una representación esquemática simplificada de esta perspectiva enormemente compleja y sofisticada.

A lo largo de toda su obra se hace evidente que Marx trabajaba de acuerdo con un modelo como el expuesto en la Figura 5.1. Se preocupaba por la interacción entre los principales niveles del análisis social. Por ejemplo, Marx y Engels señalan: «Las circunstancias hacen a los hombres *en la misma medida* en la que los hombres hacen las circunstancias» (1845-46/1970: 59; cursivas añadidas). Por lo tanto, Lefebvre estaba en lo cierto cuando señalaba que el corazón del pensamiento de Marx se encontraba en la relación entre las personas y las grandes estructuras creadas por ellas (1968: 8). Por una parte, estas grandes estructuras ayudaban a las personas a realizarse; por otra, planteaban una grave amenaza a la humanidad.

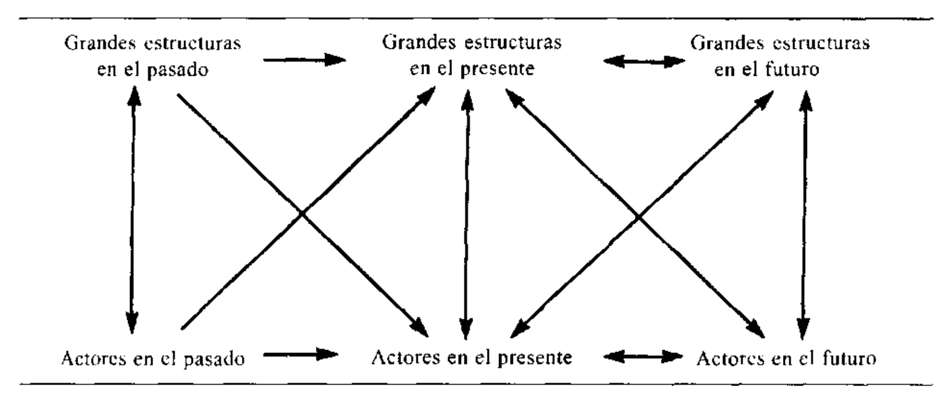


Figura 5.1. Representación esquemática de una dialéctica sociológicamente relevante.

A pesar de este compromiso general con la dialéctica y, en particular, con la relación dialéctica entre las grandes estructuras y los actores, Marx centró progresivamente su atención en las estructuras de la sociedad capitalista. Esto se

debió en parte a sus intereses políticos, que le llevaron a examinar y criticar las estructuras del capitalismo con el fin de contribuir al cambio revolucionario. Haciendo eso aceleraba la transición al socialismo. Dedicaremos una buena parte de este capítulo al estudio del análisis de Marx de las estructuras del capitalismo. Pero antes de hacerlo debemos comenzar por examinar las reflexiones de Marx sobre los aspectos más microscópicos de la realidad social. Marx construyó su análisis crítico de la estructura de la sociedad capitalista a partir de sus premisas sobre los actores, la acción y la interacción.

EL POTENCIAL HUMANO

La base de gran parte del pensamiento de Marx la constituyen sus ideas sobre el potencial de los seres humanos (o lo que él llamaba *seres genéricos*). Creía que hasta que no les llegara su oportunidad histórica, las personas no empezarían a acercarse a lo que en última instancia podrían llegar a ser. La naturaleza de las sociedades anteriores al capitalismo había sido demasiado severa como para permitir que las personas se realizaran. Los individuos estaban tan ocupados intentando conseguir comida, alojamiento y protección que les era prácticamente imposible desarrollar sus capacidades superiores. Aunque el capitalismo había solventado algunos de estos problemas, constituía un entorno demasiado opresivo que impedía que la mayoría de las personas pudieran desarrollar su potencial humano. Marx deseaba y esperaba que el comunismo proporcionaría un entorno apropiado en el que las personas pudieran comenzar a expresar su potencial. Así, Marx no podía describir con precisión el potencial humano porque aún no se le había permitido desarrollarse y expresarse adecuada y plenamente. La crítica de Marx de la sociedad capitalista se basaba en parte en su percepción de lo que los seres humanos podían llegar a ser una vez que se hubieran liberado de las garras del capitalismo y pudieran expresarse en el entorno más libre del comunismo.

Capacidades y necesidades

El fundamento de la concepción marxiana del potencial humano son sus ideas sobre las capacidades y las necesidades de las personas (Heller, 1976; Ollman, 1976). Las *capacidades* pueden definirse como las facultades y aptitudes de las personas. En el sistema marxiano, las capacidades humanas no son simplemente lo que son ahora, sino lo que fueron en un pasado y lo que serán en un futuro bajo diferentes circunstancias sociales. Las *necesidades* constituyen los deseos de las personas de cosas que normalmente no se pueden obtener de forma inmediata. Las necesidades, como las capacidades, varían mucho según los entornos sociales en los que viven las personas. Incluso las ideas más microscópicas de capacidades y necesidades no se puede analizar sin tener en cuenta las condiciones de la sociedad en su conjunto.

Es necesario distinguir entre capacidades y necesidades naturales y de la especie. Dicho en pocas palabras, las capacidades y necesidades *naturales* son las que compartimos con otros animales, mientras que las específicas son exclusivamente humanas. Las capacidades y necesidades naturales *per se* apenas nos interesan porque, como Bertell Ollman ha señalado, el hombre «natural... *aún no* es un hombre, sino un animal» (1976: 80). Sin embargo, todas las capacidades y necesidades pueden expresarse en formas distintivamente humanas. El sexo, por ejemplo, es un comportamiento común a los seres humanos y a otros animales, pero cuando se expresa en formas peculiarmente humanas entra dentro de la categoría de capacidades y necesidades de la especie.

Conciencia

El núcleo de la noción del potencial humano reside en la idea de Marx de que los hombres se distinguen de otros animales por su conciencia y por su capacidad de ligar esa conciencia a sus acciones. El hincapié que Marx hace en la conciencia deriva directamente de sus vínculos con la filosofía hegeliana y su interés por este fenómeno. Aunque Marx toma prestadas muchas ideas de Hegel, critica el que analice la conciencia como si ésta existiera independientemente de las personas, en lugar de *analizar la conciencia de las personas reales, conscientes*. A continuación exponemos la famosa cita de Marx en la que reconoce sus vínculos con Hegel al tiempo que manifiesta su alejamiento de la orientación de Hegel:

> Hegel convierte al hombre en el *hombre de la autoconciencia*, en lugar de hacer de la autoconciencia *la autoconciencia del hombre*, del hombre real, que por serlo vive también en un mundo real, objetivo, y se ve condicionado por éste. Pone al mundo *de cabeza* y cree que se pueden, por tanto, disolver también *en la cabeza* todos los límites, gracias a lo cual, naturalmente, dichos límites siguen existiendo para la mala *sensoriedad*, para el hombre *real*.
>
> (Marx y Engels, 1845/1956:254)

Así, Marx se oponía a las ideas de Hegel no sólo por razones intelectuales, sino también debido a que su imagen efímera de la autoconciencia constituía un impedimento para la realización del tipo de acción política que Marx consideraba una necesidad imperiosa.

Marx no se contentó con señalar simplemente y en términos generales que los hombres se distinguían de otros animales por su conciencia. Según Ollman (1976), Marx creía que las siguientes capacidades mentales hacían de la especie humana algo totalmente diferente de los demás animales.

1. Mientras los animales sólo «hacen», las personas pueden distanciarse mentalmente de lo que están haciendo.
2. Puesto que tienen una forma distintiva de conciencia, los actores huma-

nos son capaces de elegir entre actuar o no hacerlo. Además, son capaces de elegir qué tipo de acción realizar.
3. Las mentes de los seres humanos les permiten planear de antemano la acción que van a realizar.
4. Los seres humanos poseen flexibilidad tanto física como mental.
5. Los seres humanos son capaces de concentrar su atención en lo que hacen durante un largo periodo de tiempo.
6. La naturaleza de la mente humana lleva a las personas a ser altamente sociales.

La conciencia constituye una característica de las personas, y su forma se deriva de la acción y la interacción humanas: «La conciencia es, por tanto, desde sus orígenes, un producto social, y seguirá siéndolo mientras el hombre exista» (Marx y Engels, 1845-46/1970: 51). Derivadas de las actividades de las personas, las relaciones sociales y la producción de la vida material constituyen una expansión de la conciencia:

> No sólo cambian las condiciones objetivas en el acto de la producción... sino también los productores, en el sentido de que adquieren nuevas características, se desarrollan en la misma producción, se transforman, generan nuevas capacidades e ideas, nuevos modos de interacción, nuevas necesidades y un nuevo lenguaje.
> (Marx, 1857-58/1974: 494)

No es sólo la conciencia y la autoconciencia lo que distingue a los seres humanos de los demás animales, sino también la relación de esa capacidad mental con los tipos peculiares de actividades que las personas son capaces de realizar. Los seres humanos son capaces de realizar una *actividad* de un tipo, naturaleza y ritmo distintivos. Es la capacidad de controlar sus actividades mediante la conciencia lo que distingue a las personas de los animales. Marx es perfectamente claro en este punto:

> El animal no se distingue de su actividad vital... El hombre hace de su actividad vital el objeto de su voluntad y de su conciencia.
> (Marx, 1932/1964: 113)

> Una araña ejecuta operaciones que recuerdan las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera. Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en la imaginación del obrero, o sea idealmente.
> (Marx, 1867/1967: 178)

McMurty (1978) afirma que, para Marx, la característica específica de la naturaleza humana es su inteligencia creativa, su capacidad de trazar una estructura en la imaginación para luego construirla en la realidad. Para Marx, en

el nivel más abstracto, la conciencia y su capacidad de dirigir la actividad era, al menos potencialmente, la característica distintiva de los seres humanos.

Pero el problema de esta concepción del potencial humano es que es sumamente abstracta, por lo que Marx sintió la necesidad de trasladarla al mundo real. Las personas, su conciencia y sus actividades, no pueden existir aisladamente; tienen que relacionarse con el mundo natural. Las personas necesitan objetivos para sus pensamientos y acciones, y los más importantes de estos objetivos son las otras personas y la naturaleza. Los humanos necesitan actuar sobre algo, y es la naturaleza sobre lo que principalmente actúan, acompañados de todas sus capacidades creativas y en colaboración con otras personas. Podemos distinguir tres componentes de la relación entre los seres humanos y la naturaleza: la percepción, la orientación y la apropiación.

La *percepción* es el contacto inmediato que tienen las personas con la naturaleza a través de sus sentidos. Pero una masa de percepciones desorganizadas probablemente desorienta a los actores. Se requiere un proceso de *orientación* que organice, modele e imponga un marco a las diversas percepciones del mundo. Una vez percibido el mundo y organizada esa percepción se procede a la *apropiación*, por la que los actores emplean sus capacidades creativas para actuar sobre la naturaleza con el fin de satisfacer sus necesidades. La capacidad creativa y consciente de los seres humanos sólo tiene sentido para Marx cuando se la considera en relación con la percepción, la orientación y la apropiación de la naturaleza. No es sólo que la naturaleza de las capacidades y necesidades de las personas configure la forma de la percepción, la orientación y la apropiación, sino que la forma que éstas adoptan en los distintos entornos sociales influye, a su vez, en la naturaleza de estas capacidades y necesidades. Esto refuerza la idea de que, para Marx, la naturaleza humana no era algo petrificado, sino que dependía enormemente de la naturaleza del entorno social.

Siguiendo a Marx podemos distinguir tres estadios básicos de la relación entre el potencial humano y los procesos de la percepción, orientación y apropiación: la sociedad primitiva, el capitalismo y el comunismo.

En la *sociedad primitiva* las personas empleaban recursos naturales para producir las cosas que necesitaban (por ejemplo, barcos y alojamientos). Como se necesitaba producir relativamente pocas cosas —y algunas se producían de forma harto ineficiente—, es lógico que las personas desarrollasen sus capacidades en un grado muy limitado. Como las capacidades permanecían en ese nivel reducido, las necesidades de las personas eran mínimas en la sociedad primitiva (Ollman, 1976: 91). En los tiempos más remotos las personas se dedicaban desesperadamente a intentar sobrevivir y por ello sólo eran capaces de desarrollar y expresar una cantidad limitada de necesidades: «en los estadios más antiguos de la producción... había pocas necesidades humanas creadas y, por lo tanto, pocas requerían satisfacción» (Marx, 1857-58/1974: 398). La capacidad de pensamiento de las personas, su conciencia, era muy limitada y equivalía a poco más que a una conciencia animal «similar a la del borrego» (Marx y Engels, 1845-46/1970: 51).

Marx pensaba que el *capitalismo* constituía una fase en la que la capacidad creativa de la mayoría de los seres humanos, que se expresaba en el acto de la apropiación, había quedado virtualmente eliminada. La mayoría de la gente se limitaba, en cambio, a querer tener el dinero suficiente para poder *poseer* las mercancías que deseaba. Así, la meta en el capitalismo era la propiedad, en lugar de la expresión de las capacidades humanas. Cuando Marx compara la sociedad primitiva y el capitalismo, señala: «El mundo antiguo proporcionaba una satisfacción limitada, mientras que el moderno no proporciona satisfacción alguna y, en el caso de hacerlo, es *vulgar* y *mediocre*» (1857-58/1964: 85).

Sin embargo, el *comunismo* era, para Marx, una fase en la que se habrían destruido las fuerzas estructurales que causaban la distorsión de la naturaleza humana, y en la que las personas podrían expresar su potencial humano en un grado desconocido. La mediocridad de la vida primitiva permitía sólo una mínima expresión de ese potencial, y las estructuras del capitalismo (por ejemplo, la división del trabajo, la propiedad privada y el dinero), aunque habían liberado a las personas de las limitaciones que implicaba la sociedad primitiva, impedían la expresión de muchas capacidades y necesidades de la especie. Con todo, Marx le daba importancia al capitalismo porque en su seno se habían desarrollado las formas *tecnológicas* y *organizativas* que podría emplear una sociedad comunista, aunque en un sentido radicalmente opuesto; es decir, para llevar más lejos la liberación de los individuos del tipo de limitaciones propio de la sociedad primitiva. Es en esta fase cuando las personas podrán expresar sus capacidades humanas de una forma nueva y sin precedentes. Para Marx, el comunismo constituye una fase que permite que los seres humanos «desarrollen sus capacidades genéricas» (1932/1964: 151; Barbalet, 1983: 47, 55). Con tono ligeramente diferente, Ollman señaló que «el comunismo constituye la fase de la apropiación personal plena» (1976: 93).

Actividad

La actividad puede ser considerada como el medio que utilizan las personas para apropiarse de los objetos de la naturaleza. En el análisis de la actividad, nos alejamos del mundo subjetivo de la conciencia y nos acercamos al reino objetivo. Pero como la obra de Marx es, para mérito suyo, un todo dialécticamente relacionado, resulta virtualmente imposible centrarnos en un aspecto de la realidad social sin hacer referencia a otros.

Es importante señalar que el concepto de actividad que emplea Marx es virtualmente inseparable de sus conceptos de trabajo y creatividad. Marx utilizaba el concepto de trabajo con un sentido muy diferente del de uso común. Ollman definió la noción marxiana de trabajo como «la actividad consciente y deliberada que se realiza en el proceso productivo» (1976: 98). Según esta definición, el trabajo constituye una expresión de las capacidades distintivas de las personas. De hecho, el trabajo no se limita a las actividades económicas, sino que entraña todas las actividades productivas que requieren las capacidades

creativas del actor. A su vez, el trabajo también facilita un mayor desarrollo de las capacidades y las necesidades de las personas.

Aunque Marx no hizo una distinción clara entre actividad, trabajo y creatividad, tendió a usar diferentes términos en las distintas épocas de su carrera. Sin embargo, lo que aquí nos interesa es que cada uno de esos términos subraya un aspecto diferente de la relación de las personas con la naturaleza. La *actividad* hace referencia al movimiento implicado en los esfuerzos deliberados; el *trabajo*, al proceso de producción material; y la *creatividad*, a la capacidad de las personas para hacer productos únicos (Ollman, 1976: 102). Bajo el capitalismo, el trabajo solía estar separado de la actividad y la creatividad; desde el punto de vista de Marx, bajo el comunismo era probable que se diera una situación en la que la capacidad creativa de los seres humanos se viera plenamente involucrada en la actividad y el trabajo.

Objetivación. Para apropiarse del mundo natural, la gente, según Marx, debe comprometerse siempre con un proceso de *objetivación*, que implica la producción de objetos (comida, ropas y alojamientos). Para Marx el proceso de objetivación era importante por varias razones. Primera, reafirmaba su orientación materialista y su interés por el mundo real de los actores reales. No sólo le interesaba el trabajo en el nivel abstracto o la objetivación en el reino de la conciencia, como a Hegel, sino también el proceso de objetivación en el mundo real. Segunda, Marx creía que la objetivación era el auténtico proceso en el que las personas expresaban sus capacidades humanas. El potencial humano se realizaba en la objetivación de los productos.

Este proceso de objetivación constituye una expresión del potencial humano siempre que presente ciertas características (Israel, 1971: 39). Primera, que la conciencia de los actores esté implicada en la actividad. Segunda, que los actores expresen sus capacidades de una manera comprehensiva. Tercera, que expresen su carácter intrínsecamente social en el proceso de objetivación. Y cuarta, que el proceso de objetivación no constituya simplemente un medio para lograr otros fines (es decir, ganar dinero). En términos generales, esto significa que la objetivación debe entrañar la expresión de las capacidades creativas de los individuos.

Trabajo. En el contexto de esta imagen de la objetivación específicamente humana, Marx analiza el trabajo en la sociedad capitalista. Para el estudio de este tipo de sociedad Marx apenas utiliza los conceptos interrelacionados de trabajo, actividad y creatividad. Solía referirse, específicamente, al *trabajo*. En cierto sentido, como se sigue claramente de las siguientes citas, Marx empleaba la idea de trabajo como un equivalente de esos otros conceptos:

> El trabajo crea valor de uso,... una condición necesaria, independiente de las demás formas de la sociedad, para la existencia de la raza humana.
>
> (Marx, 1867/1967: 42-43)

> El trabajo es... un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza. El hombre se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad, brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida. Al operar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a la vez su propia naturaleza. Desarrolla las potencias que dormitaban en ella y sujeta a su señorío el juego de fuerzas de la misma.
>
> (Marx, 1867/ 1967: 177)

Es indudable, pues, que Marx está empleando aquí el concepto *trabajo* con las acepciones de trabajo, actividad y creatividad. Queda claro que el concepto de trabajo implica la apropiación, la objetivación y la plena expresión del potencial humano. Sin embargo, como veremos a lo largo del capítulo, Marx pensaba que el trabajo en la sociedad capitalista adoptaba ciertas formas distintivas y pervertidas. En lugar de constituir un fin en sí, una expresión de las capacidades humanas, el trabajo en el capitalismo se reduce a un medio para alcanzar un fin: ganar dinero (Marx, 1932/1964: 173). Bajo el capitalismo, el *trabajo* no equivale a trabajo, actividad y creatividad.

Sociabilidad

Otro aspecto de la imagen de Marx del potencial humano es la idea de que las personas son intrínsecamente sociales. Marx y Engels hablaban de «la necesidad de la interacción con otros hombres» (1845-46/1970: 51). En muchos lugares de su obra Marx escribió «El hombre es, en el sentido más literal de la palabra, un *zoon politikon*, no sólo es un animal social, sino también un animal que sólo dentro de la sociedad se convierte en individuo» (1857-58/1964: 84).

Por un lado, como ya hemos visto, esto significa que todas las capacidades específicamente humanas no tienen sentido si se expresan aisladamente; deben estar relacionadas tanto con el mundo natural como con el social. Desde el punto de vista de Marx, las personas no pueden expresar su humanidad sin la interacción con la naturaleza y con las otras personas. Por otro, la sociabilidad constituye una parte integrante de la naturaleza humana. Es decir, para Marx, las personas son intrínsecamente sociales. Necesitan relacionarse con otras personas tanto por el mero hecho de relacionarse, como para poder apropiarse de la naturaleza adecuadamente (Mészáros, 1970: 149).

Consecuencias imprevistas

Finalmente, un aspecto apenas analizado del concepto de Marx de la naturaleza humana está directamente relacionado con el desarrollo del capitalismo. Hace referencia al hecho de que las personas —dotadas, al menos potencialmente, de características humanas positivas— hayan producido el capitalismo, una es-

tructura que distorsiona su naturaleza esencial. Se trata, pues, de la idea de las *consecuencias imprevistas* (Elster, 1985: 3). Si bien solemos relacionar esta idea con la obra de Max Weber, parece evidente que Marx también la tuvo en mente: «He aquí, pues, la espiral dialéctica: al tiempo que solemos lograr resultados inmediatos de nuestras intenciones conscientes, demasiado a menudo no anticipamos ni prevemos las consecuencias no deseadas más remotas de esos resultados» (citado en Venable, 1945: 76).

En términos generales, podemos deducir que el capitalismo constituye una consecuencia imprevista que resulta de un sinnúmero de acciones. La intención de la gente no era crear una estructura que distorsionara la naturaleza humana, pero ese fue el resultado. También es necesario señalar que la idea de las consecuencias imprevistas, como otros aspectos de la imagen de Marx de la naturaleza humana, depende del contexto social. Aunque forman parte integrante de la sociedad pasada y presente, Marx habría especificado (habría abordado la cuestión de) que probablemente las consecuencias imprevistas no constituyen una característica de la sociedad. Es decir, el comunismo no necesariamente se verá perturbado por consecuencias imprevistas. Ahora bien, el concepto de las consecuencias imprevistas es muy útil en la reflexión sobre la sociedad capitalista. Por ejemplo, los capitalistas creen que sus acciones promueven sus intereses, así como los intereses del sistema capitalista en su conjunto. Pero como Marx pensaba, muchas de sus acciones creaban las condiciones para el colapso final del sistema. Por poner un ejemplo, los capitalistas creen que extraer del trabajador la última pizca de productividad va en su propio interés y en el del sistema. Aunque a corto plazo esta extracción produce grandes beneficios, a largo plazo, para Marx, crea la clase que destruirá finalmente el sistema capitalista: el proletariado.

ALIENACION

Hasta aquí hemos analizado varios componentes de la obra de Marx en un nivel microscópico: el potencial humano (el ser genérico), las capacidades, las necesidades, la autoconciencia y la conciencia, la actividad, el trabajo, la creatividad, el trabajo (percepción, orientación y apropiación), la objetivación, la sociabilidad y las consecuencias imprevistas. Estos componentes se derivan principalmente del estudio de la obra temprana de Marx. En su obra madura rara vez se permitió Marx el lujo de hacer este tipo de reflexiones filosóficas, porque se centró en la naturaleza de la sociedad capitalista. En sus primeras obras, Marx denominaba *alienación* a las distorsiones que causaba la estructura de la sociedad capitalista en la naturaleza humana. Aunque en su obra posterior evitaba este término altamente filosófico, siguió siendo, de otra guisa, una de sus principales preocupaciones. Como Barbalet señala: «Aunque Marx apenas usa el término 'alienación' en *El capital*, sí emplea el concepto». (1983: 95). Al fin y al cabo, Marx era un humanista, e incluso en su exploración de la estructura de la sociedad capitalista jamás perdió de vista cómo afectaba al actor (Wartenberg, 1982).

Aunque era el actor el que padecía la alienación en la sociedad capitalista, Marx centró su análisis en las estructuras del capitalismo que causaban tal alienación. Así, contra la opinión de muchos de sus intérpretes, que le acusan de adoptar un enfoque sociopsicológico, Marx ofreció básicamente una teoría de la alienación arraigada en la estructura social. Es la estructura social la que rompe las interconexiones naturales que caracterizan la naturaleza humana en un sentido ideal. Aquí es sumamente importante el sistema de dos clases, en el cual los capitalistas emplean a los trabajadores (y por lo tanto poseen su tiempo de trabajo) y son propietarios de los *medios de producción* (herramientas y materias primas), así como de los productos resultantes. Para sobrevivir y tener acceso a las herramientas y las materias primas, los trabajadores se ven obligados a vender a los capitalistas su fuerza de trabajo. Aunque los trabajadores usen las herramientas y actúen sobre la naturaleza, las interrelaciones naturales están rotas.

Componentes de la alienación

Puede considerarse que el concepto de alienación incluye cuatro componentes básicos. Primero, en la sociedad capitalista, los trabajadores están alienados de su *actividad productiva*. En tal sociedad los trabajadores no trabajan para sí mismos, para satisfacer sus propias necesidades. Trabajan para los capitalistas, que les pagan un salario de subsistencia a cambio del derecho a utilizarlos en lo que deseen. Trabajadores y capitalistas creen que el pago de un salario significa que la actividad productiva pertenece al capitalista. Puesto que la actividad productiva pertenece al capitalista, y puesto que es él quien decide lo que hay que hacer con ella, es fácil comprobar que los trabajadores están alienados respecto a su actividad. En lugar de ser un proceso satisfactorio en y por sí mismo, la actividad productiva en el capitalismo se reduce, según argumenta Marx, a un aburrido e idiotizante medio de cumplir el único objetivo que de verdad importa en el capitalismo: ganar el suficiente dinero para sobrevivir.

Segundo, los trabajadores están alienados no sólo respecto de las actividades productivas, sino también del objeto de esas actividades: el *producto*. El producto de su trabajo no pertenece a los trabajadores y no pueden utilizarlo para satisfacer sus necesidades primarias. El producto, como el proceso de producción, pertenece a los capitalistas, que pueden usarlo como deseen. Esto suele significar que lo venden para obtener beneficio. Los trabajadores no sólo no ejercen control alguno sobre el producto, sino que, en la mayoría de los casos, tampoco tienen una percepción correcta de lo que producen. Suelen realizar tareas muy especializadas, a resultas de lo cual apenas perciben el papel que juegan en el proceso de producción. Por ejemplo, los trabajadores de una cadena de montaje de automóviles que aprietan los tornillos de una turbina apenas se percatan de su papel en la producción de un motor, y no digamos de su contribución a la producción del automóvil entero. Las cadenas de montaje suelen ser tan largas y tienen tantos eslabones que los individuos se limitan a cumplir un papel insignificante en el

proceso global. Como les corresponde cumplir esos papeles de escasa importancia, los trabajadores suelen creer que es la cadena de montaje, no las personas que trabajan en ella, lo que produce el producto final.

Tercero, en el capitalismo los trabajadores están alienados de sus *compañeros de trabajo*. Marx parte de la premisa de que las personas necesitan y desean trabajar en colaboración con otras para extraer de la naturaleza lo que necesitan para sobrevivir. Pero el capitalismo destruye esta cooperación natural, y las personas, especialmente los extranjeros, se ven obligadas a trabajar codo con codo para los capitalistas. Aun cuando los trabajadores de una cadena de montaje, por ejemplo, sean íntimos amigos, la naturaleza de la tecnología produce una profunda sensación de soledad. He aquí cómo describe un trabajador su situación social dentro de una cadena de montaje:

> Puedes trabajar al lado de un tipo durante meses sin ni siquiera saber cómo se llama. Y es que estás demasiado ocupado como para hablar. No te oye... Tienes que gritarle al oído. Hay tipos finos que merodean por allí con camisa blanca, y si ten ven moviendo la boca dicen: «Hay que dar más trabajo a este chaval». No hay tiempo para hablar, tío.
>
> (Terkel, 1974: 165)

Pero esta situación social es peor que la simple soledad; los trabajadores suelen verse obligados a competir abiertamente, y a veces se producen enfrentamientos entre ellos. Con el fin de extraer la máxima productividad y evitar el desarrollo de relaciones cooperativas, el capitalista enfrenta a los trabajadores entre sí para detectar cual de ellos produce más, trabaja más rápidamente y agrada más al jefe. A los que ganan se les da alguna recompensa extrasalarial; a los que pierden se les despide. En cualquier caso, se genera una hostilidad considerable entre los compañeros de trabajo. A los capitalistas les conviene este enfrentamiento, porque de ese modo evitan ser ellos mismos blanco de la hostilidad obrera. En el capitalismo, la soledad y la hostilidad entre las personas suele alienar a los trabajadores respecto de sus compañeros.

Por último, en un nivel más general, los trabajadores están alienados de su propio *potencial humano* en la sociedad capitalista. Los individuos se realizan cada vez menos como seres humanos y quedan reducidos en su trabajo al papel de animales, bestias de carga o máquinas inhumanas. La conciencia se entumece y, en última instancia, se destruye a medida que gradualmente se van rompiendo las relaciones con otros humanos y con la naturaleza. El resultado es una masa de personas incapaces de expresar sus capacidades específicamente humanas, una masa de trabajadores alienados.

Distorsiones derivadas de la alienación

La alienación, pues, es la ruptura estructuralmente impuesta de la interconexión total y natural que, para Marx, constituye una parte esencial de la vida, al menos en un sentido ideal. El comunismo implica un restablecimiento de las interco-

nexiones que ha destruido el capitalismo. Por tanto, la alienación se opone a lo que las personas pueden potencialmente ser (Barbalet, 1983: 53). Como ha señalado Elster: «El análisis de Marx de la alienación sólo tiene sentido a la luz de una idea normativa de lo que constituye una vida buena para el hombre... una vida plena de actividad creativa» (1958: 51). Como consecuencia de la alienación, el trabajo en el capitalismo se reduce al simple trabajo en cuya realización el individuo «no se reafirma, sino que se niega; no se siente satisfecho, sino infeliz; no desarrolla libremente su energía mental y física, sino que mortifica su cuerpo y arruina su mente» (Marx, 1932/1964: 110). En el capitalismo el trabajo es, por lo tanto, muy diferente de la genuina actividad humana.

Uno de los ejemplos más bellos que nos ofrece Marx para ilustrar la perversión de la humanidad por el capitalismo es su reflexión sobre el *dinero*. Idealmente, las personas no pueden ser más que lo que realmente son, pero en el capitalismo el dinero confiere a las personas capacidades y aptitudes que no tienen realmente. A continuación exponemos la perspicaz opinión de Marx sobre esta cuestión:

> Lo que mediante el *dinero* es para mí, lo que puedo pagar; es decir, lo que el dinero puede comprar, eso *soy yo*, el poseedor del dinero mismo. Mi fuerza es tan grande como lo sea la fuerza del dinero. Las cualidades del dinero son mis —de su poseedor— cualidades y fuerzas esenciales. Lo que *soy* y lo que *puedo* no están determinados en modo alguno por mi individualidad. *Soy* feo, pero puedo comprar la más *hermosa* de las mujeres. Por lo tanto, no soy *feo*, pues el efecto de la fealdad, su fuerza ahuyentadora, es aniquilada por el dinero. Según mi individualidad soy *tullido*, pero el dinero me procura veinticuatro pies, luego no soy tullido; soy un hombre malo, sin honor, sin conciencia y sin ingenio, pero se honra el dinero, luego también soy su poseedor. El dinero es el bien supremo, luego es bueno su poseedor; el dinero me evita, además, la molestia de ser deshonesto, luego se presume que soy honesto; soy *estúpido*, pero el dinero es el *verdadero espíritu* de todas las cosas, ¿cómo podría carecer de ingenio su poseedor? El puede, por lo demás, comprarse gentes ingeniosas, y ¿no es quien tiene poder sobre las personas inteligentes más talentoso que el talentoso? ¿Es que no poseo yo, que mediante el dinero puedo *todo* lo que el corazón humano ansía, todos los poderes humanos? ¿Acaso no transforma mi dinero todas mis carencias en su contrario?
>
> (Marx, 1932/1964: 167)

Si bien el dinero puede comprar prácticamente todo en el capitalismo, en un mundo verdaderamente humano no puede realizar esta función. En tal mundo uno puede, por ejemplo, «intercambiar amor por amor» (Marx, 1932/1964:119). La riqueza es sólo una apariencia que, una vez eliminada, no deja otra cosa que «la universalidad de las necesidades, las capacidades, los placeres, las fuerzas productivas, etc., de los individuos, producidas en el intercambio universal... ¿Qué otra cosa podría ser sino el auténtico desarrollo del control humano sobre las fuerzas de la naturaleza —las de su propia naturaleza—, así como aquellas otras de la llamada 'naturaleza'? ¿Qué otra cosa podría ser sino la elaboración absoluta de sus disposiciones creativas? (Marx, 1857-58/1964: 84-85).

La lista de distorsiones causadas por la sociedad capitalista es larga. Primero, la estructura del proceso de producción convierte a los trabajadores en «monstruos tullidos» al obligarles a trabajar minuto tras minuto sin permitirles usar sus capacidades (Marx, 1867/1967: 360). Asimismo, la interrelación natural entre mente y mano está rota en el capitalismo, hasta el punto de que sólo a unas pocas personas se les permite realizar trabajo intelectual; la mayoría realiza un trabajo manual exento de componentes mentales (Marx, 1867/1967: 508). Tenemos también la monotonía de repetir hasta la saciedad la misma tarea especializada. Engels subrayó este problema: «Nada es más terrible que limitarse a hacer la misma cosa todos los días, de la mañana a la noche, contra la voluntad... en esta monotonía ininterrumpida su trabajo se convierte en una tortura... en el caso de que le quede sentimiento humano» (Venable, 1945: 137). Los seres humanos dejan de ser creativos y se orientan en soledad hacia la posesión de objetos. Para Marx, la propiedad privada hace a las personas tan «estúpidas y estrechas de miras» que sólo perciben un objeto como suyo cuando lo poseen; es decir, cuando lo «comen, lo beben, lo visten, o lo habitan». Por todas estas razones, el trabajo en el capitalismo deja de ser una expresión del potencial humano. De hecho, en muchos sentido es lo opuesto. Debido a esa total alienación de las funciones humanas una persona ya no puede satisfacer sus capacidades y necesidades humanas y se ve obligada a concentrarse en las capacidades y necesidades naturales.

> De esto resulta que el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en animal.
>
> (Marx, 1932/1964: 111)

Tal vez sea éste el colmo de las consecuencias imprevistas: las personas han producido una sociedad que les permite sentirse a gusto sólo cuando funcionan como animales.

Marx afirmaba que el capitalismo era un mundo invertido en el que los que deberían estar arriba quedan relegados a lo más bajo, y los que merecían estar abajo llegan a la cúspide de la sociedad. Así, las personas consideradas por Marx como las más importantes para la sociedad —los productores (el proletariado)— se encontraban abajo luchando por un salario de subsistencia y dominadas por los capitalistas. Los capitalistas, que no producían nada por sus propios medios y vivían a expensas del trabajo de otros, constituían la fuerza dominante de la sociedad. El capitalismo también era un mundo invertido en el sentido de lo que llega a ser real para la sociedad. Por ejemplo, son las personas las que establecen los precios, pero no perciben el papel esencial que desempeñan en ese proceso. Es más, parece que es el «mercado» irreal el que establece los precios. Finalmente, la realidad de la vida en el capitalismo se esconde tras la ilusión de un hecho. Por ejemplo, desde el punto de vista de Marx, los capitalistas explotan al proletariado, pero la creencia común es que son las capacidades

de los capitalistas las que confieren el éxito al trabajador. Volveremos a esta cuestión cuando analicemos la ideología en el capitalismo, pero lo que hay que subrayar ahora es que para Marx el capitalismo constituye, en muchos sentidos, un sistema social invertido y distorsionado.

Emancipación

Por supuesto, la crítica marxiana de la sociedad capitalista no constituía un fin en sí misma, sino un esfuerzo cuyo objetivo era que se llevaran a cabo los cambios necesarios para crear una sociedad en la que el potencial humano pudiera expresarse adecuadamente. Podemos afirmar que el objeto de la sociología de Marx era la emancipación de la humanidad de la esclavitud de la sociedad capitalista (Mészáros, 1970: 200). Como Marx dijo: «La emancipación humana será total sólo cuando el hombre real e individual... se haya convertido en un *ser genérico*» (citado en Bender, 1970: 66). Vernon Venable capta satisfactoriamente la esencia del problema y la necesidad de reforma:

> Por lo tanto, la actividad humana debe dirigirse... hacia su rescate colectivo del estado lamentable, fragmentado, dividido, idiotizado, y de clase esclava en la que se encuentra. Debe dirigirse, dicho en pocas palabras, hacia la transformación de la naturaleza humana. Debe lograr la dignificación, la integración, la perfección y la liberación del hombre, de manera que los recursos y capacidades que residen en él... puedan desarrollarse, expandirse y encontrar una expresión fructífera.
>
> (Venable, 1945: 151-152)

Por tanto, las reflexiones sobre el potencial humano llevaron a Marx a articular una crítica de la sociedad capitalista y un programa político orientado hacia la destrucción de las estructuras del capitalismo para que las personas pudieran expresar su humanidad esencial (Mészáros, 1970).

La transición hacia la sociedad socialista y la emancipación podía lograrse sólo mediante la acción concreta o *praxis*. Por un lado, este concepto significa que no debemos contentarnos con filosofar sobre el capitalismo, sino adoptar también una postura intelectual crítica que contribuya a la realización de la acción necesaria para revolucionar la sociedad. Este concepto también significa que el capitalismo sólo puede transformarse mediante la acción concreta. Así, el proletariado debía actuar para llevar a cabo la transición al socialismo; no podía sentarse y esperar pasivamente a que llegara su derrumbe final como fruto de sus contradicciones internas. El uso de Marx del concepto de praxis era tanto político como teórico.

La sociedad comunista creada mediante la praxis «no gobernará sobre los individuos, pues en sí misma no es otra cosa que los individuos concretos en sus mutuas relaciones sociales» (Gould, 1978: 166); eliminará la alienación («la condición humana en la fase precomunista» [Barbalet, 1893: 53]); y reunirá a las personas con sus productos, sus actividades productivas, con otras personas y con ellas mismas. La meta de la emancipación es el *ser genérico*. Otra manera

de expresar esto mismo es decir que la meta de la emancipación es el comunismo [1], que constituye «la primera expresión real y la realización auténtica del hombre, de la esencia del hombre, y de su esencia como algo real» (Marx, 1932/1964: 187). Para Avineri, «el postulado de Marx sobre la posibilidad última de autoemancipación humana está relacionado con su premisa filosófica sobre la creación inicial del mundo por parte del hombre» (1968: 65). En otra palabras, no podemos entender el comunismo sin comprender el concepto de ser genérico.

ESTRUCTURAS DE LA SOCIEDAD CAPITALISTA

Hemos dedicado varias páginas al estudio de los pensamientos de Marx sobre los actores, los procesos mentales y la acción, y la mayor parte de ellos se encuentra en sus trabajos sobre el potencial humano y la distorsión (alienación) causada por la estructura de la sociedad, en particular la estructura de la sociedad capitalista. Llega el momento, pues, de pasar a analizar la obra de Marx sobre esas grandes estructuras que causan la alienación en la sociedad capitalista.

La primera cuestión que abordaremos es si Marx consideraba o no esas estructuras sociales como «cosas», es decir, como estructuras solidificadas. Otra manera de plantearlo es preguntarnos si Marx adoptó la postura de Durkheim (1895/1964) de que los hechos sociales debían ser tratados como si fueran «cosas». Las opiniones de Marx sobre las grandes estructuras se formaron a partir de su modo de pensar dialéctico, especialmente sobre la base de su tendencia a centrarse en las relaciones sociales (Ollman, 1976). Marx percibía las estructuras sociales como un conjunto de relaciones sociales numerosas y continuas. Esta perspectiva dinámica o dialéctica se opone radicalmente a la idea de muchos neodurkheimianos, que han ignorado la advertencia de Durkheim de que había que *tratar* los hechos sociales como cosas y los consideran cosas *de hecho.* Si bien tenía una perspectiva dinámica sobre las estructuras, Marx consideraba que el conjunto de relaciones en el capitalismo eran externas a los actores y coercitivas. Esto no significa que este conjunto de relaciones fuera inevitable o eterno, pero ciertamente había adquirido una realidad objetiva bajo el capitalismo y debía ser destruido para acercarse al comunismo. En relación a este punto nos percatamos de los compromisos políticos de Marx, porque su perspectiva más relacional confiere a las estructuras sociales una naturaleza mucho más cambiante que la que tendrían si fueran consideradas cosas.

Mercancías

La base de todo el trabajo de Marx sobre las estructuras sociales, y el lugar en el que ese trabajo está más claramente vinculado a las ideas sobre el potencial

[1] En opinión de Berki, el comunismo es «*lo único* importante del pensamiento de Marx» (1983: 1).

humano, es su análisis de las *mercancías*. Como Georg Lukács señaló, «El problema de las mercancías es... el problema *estructural* central de la sociedad capitalista» (1922/1968: 83).

El concepto de mercancía de Marx arraiga en la orientación materialista de su análisis sobre las actividades productivas de los actores. Como ya hemos visto, para Marx las personas producen los objetos que necesitan para sobrevivir mediante su interacción con la naturaleza y otros actores; la objetivación constituye un aspecto necesario y universal de la vida humana. Estos objetos se producen para el uso de una persona o para el de otras en su entorno inmediato: constituyen *valores de uso*. Los objetos son los productos del trabajo humano y no pueden adquirir una existencia independiente porque están bajo el control del actor. Sin embargo, en el capitalismo este proceso de objetivación adopta una forma nueva y peligrosa. En lugar de producir para ellos o para sus congéneres inmediatos, los actores producen para otro tipo de persona (el capitalista). Los productos, en lugar de ser usados inmediatamente, son intercambiados en el libre mercado a cambio de dinero (*valores de cambio*). Aunque son las personas las que producen objetos en el capitalismo, el papel que desempeñan en la producción de mercancías, y su control sobre ellas, se mistifica. Al principio creen que esos objetos y el mercado tienen una existencia independiente y esta creencia se convierte en realidad cuando esos objetos y su mercado se *conviertan* en reales, en fenómenos independientes. La mercancía aparece como una realidad externa, casi mística, independiente (Marx, 1867/1967: 35).

Fetichismo de la mercancía. El desarrollo de las mercancías va acompañado del proceso que Marx denominó *fetichismo de la mercancía*. La base de este proceso es el trabajo, que confiere valor a las mercancías. El fetichismo de las mercancías implica el proceso por el que los actores olvidan que es su trabajo el que confiere a las mercancías su valor. Llegan a creer que su valor procede de las propiedades naturales de las cosas o que el funcionamiento impersonal del mercado es lo que les otorga su valor. Así, para los actores, el *mercado* realiza una función que, para Marx, los actores son los *únicos* que pueden realizar: la producción de valor. En palabras de Marx: «Una relación social definida entre hombres... asume, ante sus ojos, la fantástica forma de una relación entre cosas» (1867/1967: 72). Al conceder realidad a las mercancías y al mercado, el individuo en el capitalismo pierde progresivamente el control sobre ellos.

> Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores.
>
> (Marx, 1867/1967: 72)

La belleza del análisis de Marx sobre las mercancías y su fetichismo consis-

te en que parte del micronivel del actor y la acción individual para luego elevarse al macronivel de las grandes estructuras sociales. Es decir, las personas, dotadas con mentes creativas, interactúan con otras personas y con la naturaleza para producir objetos, pero este proceso natural se convierte en el capitalismo en algo grotesco. El fetichismo de las mercancías confiere a éstas y al mercado una realidad objetiva independiente que es externa al actor y coercitiva.

Reificación. Puede parecer que los conceptos de mercancía y de fetichismo de la mercancía tienen un uso sociológico limitado. Tal vez se crea que estos conceptos pertenecen exclusivamente al reino económico; es decir, al resultado final de la actividad productiva. Pero la actividad productiva puede —y debe— analizarse con una perspectiva más amplia si de verdad queremos comprender el sentido de la obra de Marx y de su aplicación a la sociología. Es necesario señalar aquí que las personas producen no sólo objetos económicos (comida, ropa y alojamientos) sino también relaciones sociales y, en última instancia, estructuras sociales. Desde este punto de vista, el fetichismo de la mercancía se puede traducir al concepto más amplio de reificación (Lukács, 1922/1968). La *reificación* puede considerarse como el proceso por el que se llega a creer que las formas sociales humanamente creadas son naturales, universales y absolutas y, consecuentemente, que esas formas sociales adquieren, de hecho, esas características. El concepto de reificación implica el convencimiento de las personas de que las estructuras sociales están fuera de su control y son inalterables. Esta suposición se convierte en la profecía que se cumple a sí misma. Y las estructuras *adquieren* realmente el carácter que las personas les otorgan. El uso de este concepto implica que las personas reifican no sólo las mercancías, sino también el conjunto total de las diversas estructuras sociales.

Podemos encontrar un concepto más amplio de reificación en el propio análisis de Marx sobre el trabajo. Fundamentalmente, Marx afirmaba que bajo las circunstancias específicas del capitalismo el trabajo, como fenómeno *social*, se convertía en una mercancía: «La fuerza de trabajo aparece en el mercado como una mercancía exclusivamente si, y en la medida en que, su poseedor, el individuo propietario de esa fuerza de trabajo, la pone en venta o la vende como una mercancía» (1867/1967: 168). Una vez admitida la posibilidad de que un fenómeno social (el trabajo) se reifique, podemos suponer esa misma posibilidad en el caso de una amplia gama de otros fenómenos sociales (Lefebvre, 1968: 16). Del mismo modo que las personas reifican las mercancías y otros fenómenos económicos (por ejemplo, la división del trabajo [Rattansi, 1982; Walliman, 1981]), también reifican estructuras religiosas (Barbalet, 1983: 147), políticas y organizativas. Marx lo señaló al respecto del estado: «Y en virtud de esta profunda contradicción entre el individuo y... la comunidad, esta última adopta una forma independiente, el *Estado*, divorciada de los intereses reales del individuo y la comunidad» (citado en Bender, 1970: 176).

Marx tenía pocas cosas que decir sobre el amplio conjunto de estructuras sociales que habían sido reificadas, pues se centró principalmente en los com-

ponentes estructurales de la economía. Contemplaba estas estructuras económicas como las causas principales de la alienación, ya que rompían la interconexión natural entre las personas y la naturaleza.

Capital

El más general de los elementos económicos estructurales en la obra de Marx es el *capital*, o el sistema capitalista. Como estructura independiente, el capital (en manos de los actores que operaban en su propio beneficio, la burguesía) explotaba a los trabajadores, los responsables de su creación. Marx pensaba que el poder del capital aparecía como «un poder otorgado por la naturaleza —un poder productivo inherente al capital» (1867/1967: 333). Así, las personas tendían a reificar el capital al creer que, por naturaleza, el sistema capitalista era externo a ellas. Los trabajadores eran explotados por un sistema y habían *olvidado* que ellos lo *habían producido* mediante su trabajo, por lo que no se percataban de que podía cambiar. «Debido a su conversión en autómata, el instrumento del trabajo se enfrenta al trabajador durante el proceso de la producción, y adopta la forma de capital, o trabajo muerto, que domina y extrae hasta que se agota la fuerza de trabajo existente» (Marx, 1867/1967: 423). Esta es la idea que llevó a Marx a la conclusión de que el capitalismo era un mundo invertido.

Antes de proceder al análisis de algunas de las ideas económicas de Marx y al estudio concreto de un caso, debemos recordar al lector que el presente es un libro de teoría sociológica, no económica. Por ello presentamos las ideas económicas para ilustrar las ideas sociológicas subyacentes más básicas.

Circulación de mercancías. Además de analizar el carácter del capital en general, Marx estudió algunos componentes específicos del sistema capitalista. Por ejemplo, examinó la circulación de las mercancías, considerada por él como «el punto de partida del capital» (1867/1967: 146). Marx distinguía dos tipos de circulación de mercancías. Ambos representan la totalidad de las relaciones económicas establecidas, que son externas y coercitivas para el actor. Uno de estos tipos de circulación —Dinero-Mercancías-Dinero (D-M-D)— es característico del capital; no ocurre así en el caso del otro: Mercancías-Dinero-Mercancías (M-D-M).

En la circulación simple de mercancías predomina el circuito M-D-M. Este circuito puede ilustrarse con el ejemplo del pescador que vende su pesca y utiliza el dinero para comprar pan. En una sociedad caracterizada por la circulación simple de mercancías, el intercambio se realiza a través de «la conversión de la mercancía en dinero y la reconversión del dinero en mercancía» (Marx, 1867/1967: 105). Este circuito, sin embargo, no puede darse aisladamente; está intrínsecamente relacionado con otros circuitos semejantes por los que circulan otras mercancías. Este tipo de proceso de intercambio «desarrolla una red completa de relaciones sociales espontáneas en lo que se refiere a su crecimiento y que se situan al margen del control de los actores» (Marx, 1867/1967: 112).

Podemos considerar la circulación simple de mercancías caracterizada por el circuito M-D-M como el segundo tipo histórico de circulación de mercancías. El trueque es el primero. Ambos circuitos conducen finalmente a la circulación de mercancías bajo el capitalismo, que se caracteriza por el circuito D-M-D.

En el circuito capitalista, al que Marx denomina «comprar para vender» (Marx, 1867/1967: 147), el actor individual compra una mercancía con dinero y luego la cambia por dinero. Aquí nuestro pescador compra nuevas redes con sus ganancias para incrementar sus ganancias futuras. Este circuito, similar al circuito simple de la circulación de mercancías, se caracteriza por dos fases antitéticas, aunque complementarias. Simultáneamente, la compra que realiza una persona constituye la venta que hace otra. La circulación de las mercancías bajo el capitalismo parte de una compra (redes nuevas) para terminar en una venta (una pesca más abundante). Además, el fin de este circuito no es el consumo del valor de uso, como ocurre en la circulación simple de las mercancías. El fin es el dinero en una forma más extensa, un dinero que es cualitativamente idéntico al que aparece al principio del circuito, pero cuantitativamente diferente de aquél (Marx, 1867/1967: 150).

Desde nuestro punto de vista, la importancia del circuito D-M-D reside en que constituye un proceso más abstracto, si cabe, que el de M-D-M. La mercancía «real» pierde algo de significado y la esencia del capital se reduce, en última instancia, a la circulación «irreal» del dinero. Esta mayor abstracción facilita la reificación, a resultas de lo cual aumenta la probabilidad de que el sistema sea más externo y coercitivo para los actores.

Propiedad privada

Marx también analizó el proceso por el que la *propiedad privada* se reifica en el capitalismo. Por supuesto, para Marx, la propiedad privada, como los demás componentes estructurales del capitalismo, se deriva del trabajo de los trabajadores. Por lo tanto «la *propiedad privada* es el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del *trabajo alienado*, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y con sí mismo» (Marx, 1932/1964: 117). Pero los trabajadores pierden de vista y, en última instancia, dejan de controlar este hecho. En lugar de controlar la propiedad privada, es ésta la que les controla a ellos. Como ocurre con los demás componentes estructurales de la obra de Marx, su concepto de propiedad privada está directamente relacionado con su obra temprana sobre el potencial humano y la interacción, así como con sus metas políticas. Al poner en relación la propiedad privada con su obra temprana, Marx especificó que la primera, además de ser el producto del trabajo alienado, una vez que existe, exacerba a su vez la alienación al interponerse entre las personas y el proceso de producción. Para que las personas puedan expresar su potencial humano deben destruir la propiedad privada y los demás componentes estructurales de la sociedad capitalista: «La transcendencia positiva de la *propiedad*

privada, en tanto que apropiación de la vida *humana*, es, por lo tanto, la trascendencia positiva de todo extrañamiento —es decir, el regreso del hombre de la religión, la familia, el estado etc...— a su existencia *humana*, es decir, social» (Marx, 1932/1964: 136).

División del trabajo

La división del trabajo constituye otro componente estructural del capitalismo analizado minuciosamente por Marx. Marx y Engels encontraron los orígenes de la división del trabajo moderna en la familia antigua, «donde la mujer y los hijos son los esclavos del marido» (1845/1970: 52). Aunque Marx criticaba obviamente estas formas antiguas de división del trabajo, criticaba aún más la forma particularmente perniciosa que adoptaba bajo el capitalismo.

La idea básica de Marx sobre la división del trabajo se deriva de su distinción entre los propietarios de los medios de producción y los que se ven obligados a vender su fuerza de trabajo a los propietarios para vivir. En particular, a Marx le interesaba la tendencia estructural por la cual las personas se ven obligadas a especializarse en tareas cada vez más específicas. Esta especialización impedía que los actores se realizaran y expresaran su potencial humano (Marx, 1867/1967: 350).

Marx desarrolló una serie de críticas a la división del trabajo en el sistema capitalista (Venable, 1945). Primera, la división del trabajo separa artificialmente al individuo del conjunto de la comunidad. En efecto, las personas se preocupan casi únicamente por su bienestar e ignoran o incluso luchan en contra del interés del conjunto de la comunidad. Segunda, el proceso laboral se rompe hasta el punto de que se separan funciones que idealmente deberían estar integradas. Por ejemplo, las funciones intelectuales están separadas de las manuales; lo mismo ocurre con el trabajo y el ocio, y el acto de la producción está radicalmente separado del acto del consumo. Tercera, las capacidades del individuo se reducen a una simple herramienta más en el proceso de producción. Cuarta, cada persona hace sólo una mínima contribución al resultado del producto final. El trabajador queda disociado de ese producto y de todo lo que suceda con él después. En términos más generales, los trabajadores como clase pierden el control sobre todas las cosas que producen, así como sobre su mercado. Finalmente, la especialización estricta influye en el hombre en el sentido de que «le atonta, le deshumaniza, le reduce a un mero fragmento de hombre, a un mónstruo tullido, a un apéndice de una máquina» (Venable, 1945: 124).

Estas críticas a la estructura de la división del trabajo llevaron inevitablemente a Marx a la conclusión política de que debía crearse una sociedad en la que las personas no se especializaran de manera tan estricta:

> En una sociedad comunista, donde nadie trabaja en una única esfera de actividad, sino que puede realizarse en la rama que desee, es la sociedad la que regula la producción general, lo que me permite hacer una cosa hoy y otra distinta mañana,

cazar por la mañana y pescar al atardecer, sacar el ganado al anochecer y dedicarme a reflexionar después de cenar, porque jamás pretenderé convertirme en cazador, pescador, pastor o crítico.

(Marx y Engels, 1845-46/1970: 53)

Aunque probablemente Marx nunca creyó que una sociedad así pudiera existir, sus ideas reflejan su interés por la eliminación de los efectos destructivos de la especialización. Marx no suponía que todo el mundo supiera hacerlo todo. Lo que sí creía era que la división del trabajo impedía artificialmente a las personas, particularmente al proletariado, desarrollar plenamente sus aptitudes. Como David McLellan explicó, Marx no creía que «todo el mundo tuviese el talento de Rafael, pero sí que se debía permitir a toda persona que tuviese un talento similar desarrollarlo libremente. La concentración exclusiva del talento artístico en determinados individuos, y su eliminación en las masas... es una consecuencia de la división del trabajo» (1971: 218). Por lo tanto, en el comunismo no todas las personas serán, desde el punto de vista de Marx, poetas, artistas y abogados, pero sí quedarán eliminados los obstáculos artificiales que impiden a las personas desarrollarse plenamente. Y la división del trabajo constituía el principal de ellos.

Clase social

La clase social (principalmente la burguesía y el proletariado) constituye otra de las cuestiones de las que Marx se ocupó en su estudio de la estructura social. Si bien dedicó poco tiempo a analizar el concepto de clase social, es evidente que consideraba las clases sociales como estructuras externas y coercitivas para las personas.

Aunque Marx no hizo más que ciertas alusiones al concepto de clase social, la interpretación que hace Ollman es bastante clara a este respecto. Ollman señaló que las *clases sociales* son «relaciones sociales reificadas» o «las relaciones entre los hombres [que] han logrado una existencia independiente» (1976: 204-205). También vinculó el surgimiento de las clases sociales con el ya mencionado de las mercancías en el capitalismo. «*Clase y mercancías son, en el fondo, hermanos*» (Ollman, 1976: 205; cursivas añadidas). Las clases sociales se derivan de los actos de producción; las personas llegan a reificar las clases y, consecuentemente, comienzan a cobrar una vida independiente que constriñe al actor. Marx no explicita esta idea, aunque a juzgar por el tono general de sus argumentos tiene sentido pensar que defendía tal cosa.

En este apartado hemos examinado las ideas de Marx sobre las grandes estructuras sociales. Hemos visto que tendía a considerarlas como relaciones antes que como estructuras materiales reales. Ahora bien, para Marx son fuerzas externas y coercitivas. Todas sus ideas sobre estas estructuras arraigan en su concepción de las mercancías y de la circulación de esas mercancías. Cuan-

do se trasladó al reino puramente económico, Marx adoptó la misma idea sobre las estructuras sociales. Pero la mayor parte de las preocupaciones de Marx se refieren a las estructuras de la economía bajo el capitalismo: las mercancías, el capital, la propiedad privada, la división del trabajo y la clase social. Todas ellas se derivan de los pensamientos y las acciones de los actores, y una vez que cobran vida, constriñen los procesos mismos que los crearon. Marx dedicó mucha atención a la cuestión del modo en que esas estructuras podían destruirse para dar paso a la creación de una sociedad comunista.

ASPECTOS CULTURALES DE LA SOCIEDAD CAPITALISTA

Marx se concentró en el análisis de las grandes estructuras de la sociedad capitalista y su influencia alienadora sobre los seres humanos. Apenas se ocupó del reino de la cultura, pero un análisis meticuloso de sus ideas nos indica que era consciente de la importancia de este aspecto de la realidad social. El materialismo de Marx le llevó a interesarse poco por la cultura, y podríamos afirmar que, en ocasiones, Marx incluso se alejó demasiado de este reino debido a que lo asociaba con la supuesta debilidad de la filosofía hegeliana. Por ejemplo, en la *Contribución a la crítica de la economía política*

ica
a y
El
ial,
mi-
cia.
las)

cia
os,
uc-
arx
las
es-
bio

la
er-
rno
bar
as,
gi-

El conjunto de estas relaciones de producción co
de la sociedad, la *base real*, sobre la cual se ele
política y a la que corresponden *formas sociales*
modo de producción de la vida *material condici*
política e intelectual en general. No es la concienc
na la realidad; por el contrario, la realidad social e
(Marx, 1859

Podríamos decir que estas ideas de Marx ha
en el sentido cultural (es decir, a las normas y val
al espíritu o *Geist*) y no en el sentido de los proc
ción social de la realidad. A juzgar por esta in
relega el nivel cultural a la condición de «epife
estructuras sociales y económicas. Esto parece c
pués en esa misma obra, Marx parecía reducir to
de índole material sobre el que se erigía la super

Entonces se abre una era de revolución social. El
base económica trastorna más o menos lenta o rá
estructura. Al considerar tales trastornos importa s
material de las condiciones económicas de prod
fielmente con ayuda de las ciencias físicas y na
políticas, religiosas, artísticas o *filosóficas*; *en u*

> *cas* bajo las cuales los hombres adquieren *conciencia* de este conflicto y lo resuelven. *Así como no se juzga a un individuo por la idea que él tenga de sí mismo, tampoco se puede juzgar tal época de trastorno por la conciencia de sí misma; es preciso, por el contrario, explicar esta conciencia por las contradicciones de la vida material.*
>
> (Marx, 1859/1970: 21; cursivas añadidas)

Aquí se revela aún más nítidamente que Marx se refería al nivel cultural («las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas; en una palabra, las formas ideológicas»). Incluso distinguió entre la conciencia individual y la conciencia de una «época». Debemos alabar a Marx por hacer esta distinción, pero también criticarle por su tendencia a reducir el dominio cultural a un epifenómeno, si eso es realmente lo que quería hacer.

Sin embargo, con un espíritu contrario a estas palabras extraídas del prefacio de su *Contribución a la crítica de la economía política* —que constituyen, por desgracia, uno de los enunciados más simplistas de Marx— tendemos a descartar estos enunciados deterministas debido al tono general de su obra, y a su compromiso con la dialéctica. El compromiso con la dialéctica equivale a estudiar las interrelaciones entre los fenómenos, una tarea de índole intrínsecamente antideterminista. Podría afirmarse que la naturaleza del capitalismo hace que predomine en él el nivel estructural, como consecuencia de lo cual los demás niveles quedan bajo su control. Aunque cuando describe el capitalismo lo hace en esos términos, Marx no solo no ignoró el nivel cultural, sino que tenía mucho que ofrecer a este respecto, particularmente su análisis de la conciencia de clase y de la falsa conciencia y la ideología.

Conciencia de clase y falsa conciencia

En la obra de Marx, la idea de conciencia de clase y la de falsa conciencia están estrechamente relacionadas. En el capitalismo, tanto capitalistas como trabajadores tienen una percepción incorrecta del modo en que funciona el sistema y del papel que desempeñan en él (*falsa conciencia*). En la evolución hacia el comunismo existe la posibilidad de que el proletariado desarrolle una comprensión exacta de cómo funciona el capitalismo y cómo le afecta (*conciencia de clase*).

Lo que caracteriza al capitalismo, tanto a la burguesía como al proletariado, es la falsa conciencia. No nos asombra saber que los trabajadores tienen falsa conciencia, pero quizás resulte algo más sorprendente que los capitalistas también la tengan. Después de todo, supuestamente se sirven del sistema —explotan al proletariado— en su propio beneficio. Georg Lukács (1922/1968), uno de los intérpretes más destacados de Marx, señaló algunos elementos de la falsa conciencia de la burguesía. La burguesía no es consciente de su propia historia y del papel que desempeñó en la formación del capitalismo. Y lo que es más importante aún, no es consciente de las contradicciones que existen en el seno

del capitalismo ni de su contribución al aumento de csas contradicciones. La burguesía, como el proletariado, no es consciente de las consecuencias de sus acciones. Su sistema de ideas contiene suposiciones falsas sobre su control del sistema capitalista. El hecho es que sus acciones, que ellos creen dirigidas a apoyar el sistema, contribuyen a su desaparición final. El sistema dc ideas del proletariado es al menos tan ilusorio como el de la burguesía.

Sin embargo, hay una diferencia de crucial importancia entre las dos clases. La burguesía nunca podrá transformar su falsa conciencia cn una auténtica conciencia de clase; ello es sólo posible en el caso del proletariado. Dcsde el punto de vista de Marx, el proletariado tiene este privilegio debido a que, en tanto que clase no propietaria, constituye el modelo para una sociedad futura donde no exista la propiedad. En la cima de desarrollo del capitalismo, el proletariado «es aún una clase opuesta al capital, pero no una clase *per se*» (McLellan, 1971: 155). Pero si el proletariado va a desempeñar su papel histórico en el capitalismo, «deberá convertirse no sólo en una clase 'contra el capital', sino en una 'clase para sí'; es decir, la lucha de clases debe partir de la necesidad económica para llegar al objetivo de adquirir una verdadera conciencia dc clase» (Lukács, 1922/1968: 76).

Cuando Marx habla de la conciencia (y la falsa conciencia) de clase, no se refiere a una conciencia individual, sino a la conciencia de la clase en su conjunto. Además, los conceptos de conciencia de clasc y de falsa conciencia no son, para Marx, estáticos sino más bien sistemas de ideas dinámicos que cobran sentido sólo a la luz del cambio y del desarrollo sociales. La falsa conciencia describe la situación durante el periodo capitalista, mientras la conciencia de clase es la condición que le espera al proletariado y que puede ayudarle a realizar el cambio de una sociedad capitalista a otra comunista.

Ideología

La otra gran dimensión cultural del análisis de Marx es la ideología. Pucdc definirse la *ideología* como el sistema integrado de ideas que es externo a los individuos y resulta coercitivo para ellos (Lefebvre, 1968). Aunque Marx solía hablar de ideologías en el mismo sentido en el que hablaba de las clases y la falsa conciencia —es decir, como meros reflejos de la base material— no hay duda dc que la ideología adquirió una existencia independiente en el seno de su sistema. Algunos analistas dan gran importancia a pasajes como el siguiente, pero es opinión del que subscribe que Marx ofrecía en él sólo una de las caras de un análisis multifacético:

> Las *ideas* [cursivas añadidas] de la clase dominante son en todas las épocas las ideas dominantes; es decir, la clase que es la fuerza *material* dominante de la sociedad, es al mismo tiempo su fuerza *intelectual* dominante. La clase que posee los medios de producción material tiene al mismo tiempo a su disposición los medios de la producción mental, de manera que, hablando en términos generales, las ideas de aquéllos que carecen de los medios de producción intelectual están sometidos a

ella. *Las ideas dominantes no son más que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes* [cursivas añadidas], las relaciones materiales dominantes hechas ideas.

(Marx y Engels, 1845-46/1970: 64)

Podemos destacar al menos tres ideas fundamentales interrelacionadas sobre la conceptualización que hace Marx de las ideologías. Primera, sin duda representan los intereses de la clase dominante, pero esto no significa que estas ideas no tengan una influencia recíproca en los intereses materiales. Segunda, constituyen un «reflejo invertido y truncado de la realidad» (Lefevbre, 1968: 64). Tercera, las ideologías tienen una existencia independiente que resulta coercitiva para las personas. Lefebvre captó la cuestión esencial que nos interesa cuando analizaba el efecto de las ideologías en los miembros de la clase oprimida: «El papel de las ideologías es asegurar la conformidad de los oprimidos y explotados. Las ideologías ofrecen a estos últimos una imagen de sí mismos, y de la riqueza material, deformada, que trabaja en favor de su aceptación espiritual de la situación, e incluso su apoyo a ella» (1968: 76).

La función de un sistema de ideas es alterar los pensamientos y las acciones de los miembros de la clase oprimida. En este sentido, las ideologías sirven para fomentar la explotación del proletariado. Por supuesto, las ideologías no funcionan por sí solas; operan a través de actores que llevan a cabo sus directrices. Así, las ideologías determinan las acciones de los actores de la clase dominante quienes, a su vez, influyen en los pensamientos y acciones del proletariado.

LA ECONOMIA DE MARX: ESTUDIO DE UN CASO

Este capítulo está dedicado al análisis de la sociología de Marx, aunque desde luego se le conoce mucho más por su economía. Aunque hemos tocado algunos puntos de la economía de Marx, no la hemos estudiado de una manera coherente. Este último apartado está dedicado a la economía de Marx, pero no a la economía *per se*, sino como ejemplificación de su teoría sociológica (Mazlish, 1984)[2].

La economía marxiana parte de los conceptos de valor de uso y valor de cambio, someramente analizados más arriba. Las personas siempre han creado valores de uso; es decir, siempre han producido cosas para satisfacer directamente sus necesidades. Un *valor de uso* se define cualitativamente; es decir,

---

[2] *Una* forma de ver la teoría económica de Marx (por ejemplo, la teoría del valor-trabajo) es considerarla como una aplicación específica de su teoría sociológica general. Algo que rechaza de plano la obra (1978) de G. Cohen, cuya preocupación principal es la teoría económica subyacente a la obra de Marx. Aunque Cohen considera intercambiables lo económico y lo social en la obra de Marx, da a entender claramente que la teoría económica de Marx es más general.

algo es o no es útil. Por contra, un *valor de cambio* se define cuantitativa, no cualitativamente. Se define por la cantidad de trabajo requerida para la apropiación de cualidades útiles. Mientras los valores de uso se producen para satisfacer las necesidades propias, los valores de cambio se producen para cambiarlos por valores de otro uso. Y mientras la producción de valores de uso constituye una expresión humana natural, la existencia de valores de cambio pone en movimiento un proceso que implica distorsión de la naturaleza humana. La estructura del sistema capitalista, incluidas las mercancías, el mercado, el dinero, etc..., se levanta sobre la base de los valores de cambio.

Para Marx, la fuente básica de cualquier valor era la cantidad de tiempo de trabajo socialmente necesario requerida para producir un objeto en condiciones normales de producción y con un grado medio de cualificación e intensidad de tiempo. Esta es la conocida *teoría del valor-trabajo*. Aunque es evidente que el trabajo se encuentra en la base del valor de uso, este hecho se difumina progresivamente a medida que nos movemos hacia el reino de los valores de cambio, las mercancías, el mercado y, en suma, el capitalismo. Para decirlo de otro modo, «la determinación de la magnitud del valor mediante el tiempo de trabajo constituye, por lo tanto, un secreto que se oculta debajo de las supuestas fluctuaciones de los valores relativos de las mercancías» (Marx, 1867/1967: 75). El trabajo, como fuente de todo valor, constituye un secreto en el capitalismo, un secreto que permite a los capitalistas explotar a los trabajadores.

Según Peter Worsley, Marx «situó en el corazón de su sociología —como ninguna sociología ha hecho jamás— la cuestión de la explotación» (1982: 115). Los capitalistas pagan a los trabajadores una cantidad *inferior* al valor que producen y se apropian el resto. Los trabajadores no son conscientes de esta explotación, del mismo modo que tampoco suelen serlo los capitalistas. Los capitalistas creen que este valor extra se deriva de su inteligencia, de su inversión de capital, de su manipulación del mercado, etc... Marx constató que «siempre que el mercado le sea favorable, el capitalista está tan ajetreado en hacer dinero que no se percata del regalo que le hacen en trabajo (1867/1967: 207). En suma, Marx dijo:

> El capitalista no sabe que la jornada laboral establecida incluye también una cantidad de trabajo no pagado, y que este trabajo gratuito constituye la fuente normal de sus ganancias; la categoría del excedente de trabajo no existe para él, puesto que la considera incluida en la jornada laboral que él cree pagar mediante el salario.
>
> (Marx, 1867/1967: 550)

Esto nos lleva a su concepto central de *plusvalía*. Se define como la diferencia entre el valor del producto y el de los elementos invertidos en la formación de ese producto. Aunque los medios de producción (materias primas y herramientas, cuyo valor procede del trabajo invertido en su extracción o producción) se invierten en el proceso de producción, es el trabajo lo que constituye la fuente real de la plusvalía. «La cantidad de plusvalía es, por lo tanto, una expresión exacta del grado de explotación de fuerza de trabajo por parte del capital,

o del trabajador por parte del capitalista» (Marx, 1867/1967: 218). Esto nos sugiere una de las metáforas más expresivas de Marx. «El capital es trabajo muerto que, como un vampiro, sólo puede vivir chupando trabajo; cuanto más trabajo chupa, más vive» (1867/1967: 233).

Los capitalistas utilizan este excedente para pagar cosas tales como una renta a los terratenientes o intereses a los bancos. Pero la derivación más importante de este proceso la constituye la ganancia. Los capitalistas pueden utilizarlas para su consumo privado, pero ello no fomenta la expansión del capitalismo. Antes bien, la invierte en su empresa convirtiéndola así en una base para la creación de más valor añadido.

El deseo de mayores ganancias y de mayor plusvalía para la expansión empuja al capitalismo a cumplir lo que Marx denominó la *ley general de la acumulación capitalista*. Los capitalistas persiguen explotar a los trabajadores al máximo posible: «La tendencia constante del capital es hacer lo posible para que el coste del trabajo tienda a... cero» (Marx, 1867/1967: 600). En lo fundamental, Marx afirmaba que la estructura y el *ethos* del capitalismo empuja a los capitalistas a acumular cada vez más y más capital. Como para Marx el trabajo es la fuente de todo valor, los capitalistas aumentan la explotación del proletariado para conseguir esta acumulación. Pero, al final, la explotación llevada al límite produce ganancias progresivamente menores, pues existe un límite para la explotación. Y cuando los capitalistas se acercan a este límite, el gobierno se ve en la necesidad de imponer restricciones a las acciones de los capitalistas (por ejemplo, leyes que limitan la duración de la jornada laboral). Consecuentemente, los capitalistas se afanan por encontrar otros modos de aumentar sus ganancias y uno de los principales es la sustitución de las personas por máquinas. Esta sustitución no supone grandes dificultades porque supuestamente los capitalistas han comenzado ya a reducir el trabajo de sus empleados a unas simples operaciones para manejar las máquinas. A medida que avanza la mecanización, un creciente número de personas quedan despedidas y comienzan a formar parte del «ejército industrial de reserva». Al mismo tiempo, la mayor competencia y el aumento de los costes de la tecnología conducen a una disminución progresiva de la cantidad de capitalistas. Al final, Marx preveía una situación en la que la sociedad se caracterizaría por una cantidad insignificante de capitalistas explotadores y una inmensa masa de proletarios y miembros del ejército industrial de reserva. En estas circunstancias extremas el capitalismo era vulnerable a la revolución. Como Marx afirmó, la expropiación de las masas por los capitalistas será sustituida por «la expropiación de unos pocos usurpadores por parte de las masas» (1867/1967: 764). Sin lugar a dudas, los capitalistas desean evitarla. Por ejemplo, financian aventuras coloniales con el fin de aligerar la carga de explotación dentro de su propio país y trasladarla a las colonias. Sin embargo, para Marx estos esfuerzos están condenados al fracaso, y los capitalistas tendrán que hacer frente a una rebelión tanto dentro como fuera de sus fronteras.

El aspecto clave de la ley general de la acumulación capitalista es el grado en el que los actores, tanto capitalistas como proletarios, se ven obligados debi-

do a la misma estructura y *ethos* del capitalismo a hacer lo que hacen. Marx no solía culpar individualmente a los capitalistas por sus acciones, ya que pensaba que éstas venían determinadas fundamentalmente por la lógica del sistema capitalista. Esto concuerda con su idea de que los actores en el capitalismo carecen, por lo general, de independencia creativa. Sin embargo, el proceso de desarrollo inherente al capitalismo proporciona las condiciones óptimas para el resurgimiento final de esta acción creativa y, junto a ella, el derrumbe del sistema capitalista.

Una vez estudiadas brevemente las ideas económicas de Marx, el lector deberá recordar que no nos interesan las ideas económicas *per se*; nos interesa más bien lo que nos sugieren sobre la teoría sociológica de Marx.

RESUMEN

A pesar de la gran importancia que concedió Karl Marx a la sociología, tanto en un sentido positivo como negativo, su obra raramente ha recibido el reconocimiento que merece en los análisis históricos del desarrollo de la teoría sociológica. Uno de los objetivos de este libro es asignarle un lugar en esa historia.

Este capítulo comienza con un análisis del enfoque dialéctico derivado de Hegel que da forma a la totalidad de la obra de Marx. El interés por la dialéctica conduce a complejas cuestiones filosóficas, pero nuestro análisis se centra en los elementos de la dialéctica más relevantes para el estudio de la sociología de Marx y para la teoría sociológica en general. Estudiamos la dialéctica como una orientación opuesta a la lógica causal que domina una buena parte del pensamiento sociológico. Entre otras cosas, la dialéctica insiste en que no existen las relaciones simples de causa y efecto entre los elementos del mundo social, en que no hay una nítida frontera entre hecho y valor, ni líneas claras de división entre los fenómenos del mundo social. La dialéctica defiende que nos debemos centrar en las relaciones sociales, tener en cuenta no sólo el presente, sino también el pasado y el futuro, oponernos a la idea de que existe lo socialmente inevitable, e interesarnos por los conflictos y las contradicciones que se dan en el mundo social. A pesar de su orientación política tendente hacia la creación de una sociedad comunista, Marx se centró fundamentalmente en el análisis dialéctico *y* crítico de la sociedad capitalista. Abrigaba la esperanza de que su crítica contribuyera a la destrucción del sistema capitalista y a la llegada del socialismo.

En nuestro análisis sustantivo de la obra de Marx comenzamos examinando el potencial de los seres humanos. Presentamos las ideas de Marx sobre la naturaleza humana, una naturaleza humana que depende enormemente de su entorno social. Marx contemplaba el capitalismo como un sistema que distorsiona esa naturaleza, y creía que el comunismo facilitaría la expresión del potencial de la naturaleza humana. Los actores de Marx poseen conciencia y creatividad, capacidades que se expresan en las diversas formas de acción e interacción.

Aquí se subraya la necesidad de la interacción con otras personas y con la naturaleza para producir los objetos que requiere la supervivencia. Este proceso natural se subvierte como resultado de las consecuencias imprevistas del capitalismo.

Las distorsiones de los humanos causadas por las estructuras del capitalismo quedan definidas en el famoso concepto de Marx de *alienación*. Las personas están conectadas naturalmente con su actividad productiva, sus productos, sus compañeros de trabajo y, en última instancia, consigo mismas, con su propia naturaleza en tanto que seres humanos. Pero las estructuras del capitalismo rompen todas y cada una de estas relaciones. Este concepto originó en Marx un interés político por la emancipación de la gente de las estructuras opresoras del capitalismo; intelectualmente, le llevó a analizar la naturaleza de las estructuras del capitalismo y su influencia opresiva sobre los actores.

Examinamos luego varios aspectos de las estructuras de la sociedad capitalista. Estudiamos el papel central que desempeñan las mercancías en el capitalismo y el modo en que se crean mediante el proceso conocido como *fetichismo de las mercancías*. En efecto, las personas atribuyen a las mercancías, y al mercado que crean, una existencia propia. Lukács amplió posteriormente este concepto hasta llegar a la idea de la reificación: las personas no sólo idolatran las mercancías sino también otros muchos componentes estructurales de la sociedad capitalista. En este contexto analizamos el capital en tanto que la estructura reificada más general de la sociedad capitalista. También examinamos una serie de componentes reificados en la sociedad capitalista, entre los que destacan la propiedad privada, la división del trabajo y la clase social.

Aunque Marx se interesó específicamente por las estructuras del capitalismo, tenía también algunas cosas que decir sobre los aspectos culturales de la sociedad capitalista, en especial, los conceptos de conciencia de clase, falsa conciencia e ideología.

Terminamos el capítulo con un análisis de la economía marxiana como una ilustración de la teoría sociológica general de Marx. Aunque las personas han tendido a ignorarla por diversas razones, podemos afirmar que existe una teoría sociológica muy poderosa en la obra de Marx.

CAPITULO **6**

EMILE DURKHEIM

HECHOS SOCIALES

LA DIVISION DEL TRABAJO EN LA SOCIEDAD

Densidad dinámica
Derecho
Anomía
Conciencia colectiva
Representaciones colectivas

SUICIDIO Y CORRIENTES SOCIALES

Los cuatro tipos de suicidio
¿Mente colectiva?

RELIGION

Lo sagrado y lo profano
Totemismo
Efervescencia colectiva

REFORMISMO SOCIAL

Asociaciones profesionales
Culto al individuo

EL ACTOR EN EL PENSAMIENTO DE DURKHEIM

Supuestos sobre la naturaleza humana
Socialización y educación moral
Variables dependientes

ACCION INDIVIDUAL E INTERACCION

La orientación teórica de Emile Durkheim, a diferencia de la de muchos otros grandes pensadores de la sociología, muestra muy pocas ambigüedades. Su mayor preocupación fue la influencia de las grandes estructuras de la sociedad, y de la sociedad misma, sobre los pensamientos y acciones de los individuos. Contribuyó enormemente a la formación de la teoría estructural-funcional, que se centra en el análisis de la estructura social y la cultura. Así, el objetivo de este capítulo es describir la perspectiva teórica de Durkheim centrándonos fundamentalmente en sus preocupaciones macrosociológicas.

El desarrollo y uso del concepto de hecho social constituye el núcleo de la sociología de Durkheim. A lo largo del capítulo analizaremos este concepto, pero antes de ello creemos necesario hacer una breve introducción. En términos modernos, los *hechos sociales* son las estructuras sociales, así como las normas y los valores culturales que son externos y coercitivos para los actores. Así, los lectores de este texto, como estudiantes que son, están constreñidos por estructuras sociales tales como la burocracia universitaria y los valores y normas de la sociedad estadounidense, que atribuye gran importancia a la educación universitaria. Otros hechos sociales similares constriñen a las personas en todos los ámbitos de la vida social.

Para entender la razón por la que Durkheim desarrolló el concepto de hecho social y su significado necesitamos examinar al menos algunos aspectos del contexto intelectual en el que vivió.

Para Durkheim (1900/1973: 3), la sociología nació en Francia en el siglo XIX. Reconoció sus raíces en la filosofía antigua (Platón y Aristóteles) y sus fuentes más próximas en filósofos franceses como Montesquieu y Condorcet. Por ejemplo, Durkheim señaló: «Fue Montesquieu el primero que enunció los principios fundamentales de la ciencia social» (1893/1960: 61). Sin embargo, en su opinión, Montesquieu (y Condorcet) no fueron lo suficientemente lejos: «Se limitaron a ofrecer ideas novedosas o ingeniosas sobre los hechos sociales, más que a intentar crear una disciplina totalmente nueva» (1900/1973: 6). Durkheim (1928/1962: 142) le concedió a Saint-Simon el mérito de haber sido el primero en formular la noción de una ciencia del mundo social, aunque consideraba las ideas de Saint-Simon imperfectas y difusas. Desde el punto de vista de Durkheim, fue Comte quien perfeccionó esas ideas, «el primero que hizo un esfuerzo coherente y metódico por establecer la ciencia positiva de las sociedades» (1900/1973: 10).

Aunque, como vimos en el tercer capítulo, el término *sociología* fue acuñado por Comte algunos años antes, no existía un área específica para la disciplina en la Francia de finales del siglo XIX. No había escuelas, ni facultades, ni siquiera profesores de sociología. Sí había, en cambio, algunos pensadores que se ocupaban de cuestiones más o menos sociológicas, si bien la sociología aún no disponía de un «hogar» disciplinar. En efecto, las disciplinas existentes se oponían radicalmente a la fundación de la sociología. La oposición más fuerte procedía de la psicología y la filosofía, dos áreas que se jactaban de cubrir el dominio que para sí reclamaba la sociología. Dadas las aspiraciones sociológicas de

Durkheim, su problema era cómo crear un nicho separado e identificable para la sociología.

Durkheim afirmaba que, para diferenciarse de la filosofía, la sociología debía orientarse hacia la investigación empírica. Esto parece bastante simple, pero Durkheim complicó la cuestión al suponer que la sociología estaba también amenazada por una escuela filosófica que existía *dentro* de la misma sociología. En su opinión, las otras dos grandes figuras de la época que se consideraban a sí mismos sociólogos, Comte y Spencer, se interesaban más por la filosofía, por la teorización abstracta, que por el estudio empírico del mundo social. Durkheim creía que si la sociología seguía la dirección que Comte y Spencer habían establecido, terminaría por convertirse en una simple rama de la filosofía. Como consecuencia de esta creencia, Durkehim se vio en la necesidad de atacar tanto a Comte como a Spencer (Durkheim, 1895/1964: 19-20). Acusó a ambos de substituir el auténtico estudio de los fenómenos del mundo real por ideas preconcebidas de los fenómenos sociales. Así, culpó a Comte de suponer teóricamente que el mundo social evolucionaba hacia la perfección en lugar de llevar a cabo el trabajo duro, riguroso y fundamental de estudiar la naturaleza cambiante de las diversas sociedades. De modo similar, acusó a Spencer de dar por supuesta la armonía social en lugar de estudiar si realmente existía.

HECHOS SOCIALES

Con el fin de lograr que la sociología se alejara de la filosofía y de darle una identidad clara y particular, Durkheim afirmó que el objeto distintivo de la sociología debía ser el estudio de los hechos sociales. El concepto de hecho social tenía varios componentes, pero la idea de que *los hechos sociales debían ser tratados como cosas* era de crucial importancia para distinguir la sociología de la filosofía. Como *cosas*, los hechos sociales debían estudiarse empíricamente, *no* filosóficamente. Durkheim creía que las ideas podían concebirse introspectivamente (filosóficamente), pero las *cosas* «no pueden concebirse mediante una actividad puramente mental», se requieren «datos del exterior de la mente» (1985/1964: xliii). Este estudio empírico de los hechos sociales como cosas apartó a la sociología durkheimiana del esfuerzo teórico fundamentalmente introspectivo de Comte y Spencer.

Aunque tratar los hechos sociales como cosas contrarrestaba la amenaza que (al menos para Durkheim) planteaba la filosofía, era sólo parte de la respuesta al problema de la amenaza planteada por la psicología. Como la sociología durkheimiana, la psicología era ya una disciplina altamente empírica. Para distinguir la sociología de la psicología, Durkheim afirmó que los hechos sociales eran *externos* y *coercitivos* para el actor. El objeto de la sociología debía ser el estudio de los hechos sociales, mientras el de la psicología apuntaba al estudio de los hechos psicológicos. Para Durkheim, los hechos psicológicos eran fenómenos básicamente heredados. Aunque, por supuesto, esto no describe a la

psicología actual (y tampoco es una descripción muy acertada del objeto de la psicología de entonces), permitió a Durkheim establecer una clara distinción entre los dos campos. Los hechos psicológicos eran claramente internos (heredados), y los hechos sociales eran externos y coercitivos. Como veremos pronto, la distinción no es tan clara como pretendía Durkheim. No obstante, al definir el hecho social como una *cosa* que es *externa y coercitiva para el actor*, parece que Durkheim logró (al menos en su época) alcanzar su objetivo de separar a la sociología de la filosofía y la psicología. Sin embargo, debe señalarse que en esta cuestión, Durkheim adoptó una postura «extremista» (Karady, 1983: 79-80), especialmente al limitar la sociología al estudio de los hechos sociales. Esta postura llegaría, cuando menos, a limitar algunas ramas de la sociología actual.

Sabemos que un hecho social es una cosa y que es externo y coercitivo, pero ¿qué más sabemos de un hecho social? En realidad, Durkheim distinguía entre dos grandes tipos de hechos sociales: los materiales y los inmateriales. Los *hechos sociales materiales* son los más claros de ambos tipos, porque son entidades reales y materiales, pero sólo adquieren una importancia menor en la obra de Durkheim. Como él mismo señaló: «El hecho social a veces se materializa y llega a convertirse en un elemento del mundo exterior» (1897/1951: 313). La arquitectura y el derecho constituyen dos ejemplos de lo que significan los hechos sociales materiales. Pondremos otros ejemplos a lo largo de este capítulo.

Pero el grueso de la obra de Durkheim, y el núcleo de su sociología, es el estudio de los hechos sociales inmateriales. Durkheim dijo: «No toda conciencia social alcanza... la exteriorización y la materialización» (1897/1951: 315). Lo que para los sociólogos son hoy en día las *normas* y los *valores*, o en términos más generales, la cultura (véase Alexander, 1988), son ejemplos adecuados de lo que Durkheim quería decir con *hechos sociales inmateriales*. Pero esta idea plantea un problema: ¿cómo es posible que hechos sociales inmateriales tales como las normas y los valores sean externos al actor? ¿Dónde pueden residir si no es en la mente del actor? Y en caso de residir en la mente del actor, ¿acaso no son entonces internos en lugar de externos?

Para clarificar esta cuestión debemos refinar el argumento de Durkheim y sostener que, mientras los hechos sociales materiales son claramente externos y coercitivos, los hechos inmateriales no están tan definidos. (Para una distinción similar, véase Takla y Pope [1985: 82]). Al menos en cierta medida residen en la mente del actor. La mejor manera de conceptualizar los hechos sociales inmateriales es pensar en ellos como externos y coercitivos respecto de los hechos psicológicos. De esta manera podemos comprender que, tanto los hechos psicológicos como *algunos* hechos sociales, existen dentro de las conciencias y entre ellas. Durkheim lo explica en varios lugares de su obra. Así, en uno de ellos dijo de los hechos sociales, «las mentes individuales, formando grupos mediante la fusión y la conjunción, producen un ser, *psicológico si se quiere*, que constituye una individualidad psíquica de un tipo diferente» (Durkheim,

1895/1964: 103, cursivas añadidas). En otro lugar dijo: «Esto no significa que ellos [los hechos sociales inmateriales] no sean también de alguna manera mentales, puesto que todos consisten en maneras de hacer y pensar» (1895/1964: xlix). Por esto es preferible considerar los hechos sociales inmateriales, al menos en parte, como fenómenos mentales, pero externos y coercitivos respecto de otros aspectos del proceso mental: los hechos psicológicos. Esto difumina un poco la distinción de Durkheim entre sociología y psicología, pero sirve para hacer más realista la distinción y, por tanto, más defendible. La sociología se ocupa de los fenómenos mentales, pero generalmente se trata de fenómenos mentales de un orden diferente de aquellos de los que trata la psicología. Por tanto, Durkheim afirmaba que mientras los sociólogos se interesan por las normas y los valores, los psicólogos se preocupan por cosas tales como los instintos humanos.

Los hechos sociales desempeñan un papel central en la sociología de Emile Durkheim. Una manera útil de extractar los hechos sociales más importantes de su obra, y de analizar sus pensamientos sobre las relaciones entre estos fenómenos, es comenzar con los esfuerzos de Durkheim por organizarlos en distintos *niveles* de la realidad social. Durkheim comenzó por el nivel de los hechos sociales materiales, no porque fuera el nivel más importante para él, sino porque sus elementos suelen tener prioridad causal en su teorización, pues influyen en los hechos sociales inmateriales, la verdadera preocupación de su obra. (Aunque aquí nos centraremos en ambos tipos de hechos sociales, nos detendremos más tarde en los pensamientos de Durkheim sobre aspectos más microscópicos de la realidad social).

Los principales niveles de la realidad social (Lukes, 1972: 9-10) en la obra de Durkheim pueden describirse como sigue:

A. Hechos sociales materiales
   1. Sociedad
   2. Componentes estructurales de la sociedad (por ejemplo, la iglesia y el estado)
   3. Componentes morfológicos de la sociedad (por ejemplo, distribución de la población, canales de comunicación y forma de las habitaciones)

B. Hechos sociales inmateriales
   1. Moralidad
   2. Conciencia colectiva
   3. Representaciones colectivas
   4. Corrientes sociales

Los niveles dentro de las dos categorías figuran en orden descendente en lo que se refiere a generalidad.

Su análisis de los hechos sociales en el macronivel constituye una de las razones que explican el importante papel de Durkheim en el desarrollo del funcionalismo estructural, que ofrecía una similar orientación macro (véase el ca-

pítulo undécimo sobre Parsons). Más concretamente, inspirándose en la biología y sirviéndose de la analogía organicista, Durkheim consideraba que la sociedad estaba constituida por «órganos» (hechos sociales), o estructuras sociales, que realizaban diversas funciones para la sociedad. Pero nos advirtió que debíamos distinguir las funciones, o los fines de las diversas estructuras, de los factores responsables causalmente de su existencia. Durkheim se interesó por el estudio tanto de las causas de las estructuras sociales como de las funciones que cumplían, aunque insistía en que era necesario distinguir estos dos campos de estudio.

Podemos rastrear la lógica de la teoría de Durkheim en su análisis del desarrollo del mundo moderno. Esta se revela claramente en una de sus obras más importantes, *La división del trabajo social* (Durkheim, 1893/1964).

LA DIVISION DEL TRABAJO EN LA SOCIEDAD

Durkheim basó su análisis en *La división del trabajo social* en su concepción de dos tipos ideales de sociedad. El tipo más primitivo, caracterizado por la *solidaridad mecánica*, presenta una estructura social indiferenciada, con poca o ninguna división del trabajo. El tipo más moderno, caracterizado por la *solidaridad orgánica*, presenta una mayor y más refinada división del trabajo. Para Durkheim, *la división del trabajo en la sociedad* es un hecho social material que indica el grado en que las tareas o las responsabilidades se han especializado. La gente en las sociedades primitivas tiende a ocupar posiciones muy generales en las que realiza una amplia variedad de tareas y mantiene un gran número de responsabilidades. Por ejemplo, ser madre en las sociedades primitivas es ocupar una posición mucho menos especializada que en la sociedad moderna. Los servicios de lavandería, los pañales, los servicios a domicilio y los aparatos que ahorran trabajo en el hogar (lavaplatos, hornos microondas, etc.) realizan numerosas tareas que antes eran responsabilidad de las madres-amas de casa.

Los cambios en la división del trabajo han tenido enormes implicaciones para la estructura de la sociedad, y alguna de las más importantes se reflejan en las diferencias entre los dos tipos de solidaridad: mecánica y orgánica. Su interés al abordar la cuestión de la solidaridad era descubrir lo que mantenía unida a la sociedad. Una sociedad caracterizada por la solidaridad mecánica se mantiene unificada debido a que la totalidad de sus miembros tienen aptitudes y conocimientos similares. La unión de las personas se debe a que todos están implicados en la realización de actividades parecidas y tienen responsabilidades semejantes. Por el contrario, una sociedad caracterizada por la solidaridad orgánica se mantiene unida debido a las diferencias entre las personas, debido al hecho de que tienen diferentes tareas y responsabilidades. Toda vez que cada persona realiza en la sociedad moderna una gama de tareas relativamente pequeña, necesita a otras muchas para poder vivir. La familia primitiva encabeza-

EMILE DURKHEIM: Reseña biográfica



Emile Durkheim nació el quince de abril de 1858 en Epinal, Francia. Descendía de una larga estirpe de rabinos y él mismo comenzó los estudios para convertirse en rabino, pero cuando llegó a la adolescencia rechazó su herencia y abrazó el agnosticismo. Desde entonces, el interés que mantuvo de por vida por la religión fue más académico que teológico. Se sentía insatisfecho no sólo con su formación religiosa, sino también con la educación general que había recibido y su hincapié en la literatura y las materias estéticas. Ansiaba aprender los métodos científicos y los principios morales que guiaban la vida social. Se negó a seguir una carrera académica tradicional de filosofía y en su lugar se esforzó por adquirir los conocimientos científicos que se requerían para contribuir a la dirección moral de la sociedad. Aunque se interesó por la sociología científica, en su época no existía un campo específico para esta disciplina, por lo que entre 1882 y 1887 enseñó filosofía en varios institutos de la región de París.

Su anhelo de ciencia aumentó tras un viaje a Alemania, donde se encontró con la psicología científica, cuyo precursor era Wilhelm Wundt. Durante los años inmediatamente posteriores a su viaje a Alemania, Durkheim publicó una abundante serie de trabajos sobre sus experiencias en aquel país. Estas publicaciones le ayudaron a obtener en 1887 un empleo en el departamento de Filosofía de la Universidad de Burdeos. Así, Durkheim impartió el primer curso de ciencia social en una universidad francesa. Fue éste un logro particularmente asombroso, ya que hacía sólo una década que la sola mención de Auguste Comte en una tesis habría provocado furor en la universidad francesa. Sin embargo, la principal responsabilidad docente de Durkheim eran sus cursos pedagógicos a maestros. Su curso más importante versó sobre la educación moral. Su propósito era comunicar a los educadores el sistema moral que esperaba que transmitieran a los jóvenes, con el fin de detener la degeneración moral que percibía en la sociedad francesa.

Los siguientes años se caracterizaron por una serie de éxitos personales. En 1893 publicó su tesis doctoral, escrita en francés, *La división del trabajo social*, y su tesis en latín sobre Montesquieu. Su principal trabajo metodológico, *Las reglas del método sociológico*, apareció en 1895 seguido (en 1897) por su aplicación empírica de esos métodos en el estudio de *El suicidio*. En 1896 ya era profesor de la Univer-

sidad de Burdeos con plena dedicación. En 1902 se incorporó a *La Sorbonne*, la famosa universidad francesa. En 1906 se le nombró profesor de ciencias de la educación, denominación que se modificaría en 1913 para pasar a llamarse profesor de ciencias de la educación *y sociología*. En 1912 se publicó otra de sus más famosas obras, *Las formas elementales de la vida religiosa*.

En la actualidad se suele considerar a Durkheim, desde el punto de vista político, como un conservador y, sin lugar a dudas, su influencia sobre la sociología ha sido de orientación conservadora. Pero en su época se le consideraba un liberal, como se hace evidente en el activo papel público que desempeñó en la defensa de Alfred Dreyfus, el judío capitán del ejército cuyo consejo de guerra por traición fue considerado por muchos como una manifestación de antisemitismo.

Durkheim se sintió profundamente ofendido por el caso Dreyfus, particularmente por el antisemitismo que entrañaba. Pero no atribuyó este antisemitismo al racismo de los franceses. De un modo característico, lo consideraba un síntoma de la enfermedad que padecía la sociedad francesa en su conjunto. Señaló:

> Cuando una sociedad sufre, siente la necesidad de encontrar a alguien a quien pueda hacer responsable de sus males, en quien poder vengar sus desgracias: y aquellos a los que la opinión pública discrimina ya están naturalmente designados para ese papel. Son los parias que sirven de chivo expiatorio. Lo que me confirma en esta idea es la forma en que fue acogido el resultado del juicio de Dreyfus en 1894. Hubo una explosión de alegría en los bulevares. La gente celebró como un triunfo lo que debió haber sido motivo de duelo nacional. Al fin sabían a quién culpar de las penurias económicas y la miseria moral que sufrían. Todo era culpa de los judíos. La acusación había sido oficialmente demostrada. Por este solo hecho las cosas parecían ya ir mejor y la gente se sentía consolada.
>
> (Durkheim en Lukes, 1972: 345)

Así, el interés de Durkheim en el caso Dreyfus nacía de su profunda y prolongada preocupación por la moralidad y por la crisis moral que experimentaba la sociedad moderna.

Para Durkheim, la respuesta al caso Dreyfus y a crisis semejantes consistía en remediar el desorden moral que reinaba en la sociedad. Como no se podía conseguir rápida y fácilmente, Durkheim sugirió que se realizaran acciones más específicas, tales como la represión dura de los que fomentaban el odio hacia otras personas. También instaba al gobierno a que hiciera público el mal comportamiento de la gente. Aconsejaba a las personas que «tuvieran el coraje de proclamar en voz alta lo que pensaban, y que se unieran para triunfar en la lucha contra la locura pública» (Lukes, 1972: 347).

El interés de Durkheim (1928/1962) por el socialismo también puede tomarse como otra evidencia contra la idea de que era un conservador, pero su socialismo era harto diferente del que representaban Marx y sus seguidores. De hecho, Durkheim señaló que el marxismo era un conjunto de «hipótesis dudosas y anticuadas» (Lukes, 1972: 323). Para Durkheim, el socialismo representaba un movimiento encaminado hacia la regeneración moral de la sociedad por medio de la moralidad científica, por lo que no sentía interés alguno por los métodos políticos o los aspectos económicos del socialismo. No contemplaba al proletariado como la salvación de la sociedad, y se oponía radicalmente a la agitación y la violencia. El socialismo de Durkheim difiere mucho de lo que entendemos actualmente por socialismo; para él consistía simplemente en un sistema que siguiera los principios morales descubiertos por una sociología científica.

Como podrá comprobarse a lo largo de este libro, Durkheim ejerció una profunda influencia en el desarrollo de la sociología. Además, a través de la revista *L'année sociologique*, fundada por él en 1898, influyó también en otras muchas áreas y alrededor de la revista surgió un círculo intelectual cuyo centro era Durkheim. A través de ella, él y sus ideas dejaron una profunda huella en campos tales como la antropología, la historia, la lingüística y —lo que es curioso, teniendo en cuenta sus primeros ataques contra la disciplina— la psicología.

Durkheim murió el quince de noviembre de 1917, fecha rememorada en los círculos intelectuales franceses, pero no sería hasta veinte años después de su muerte cuando su obra comenzara a influir en la sociología estadounidense a raíz de la publicación de *La estructura de la acción social* (1937) de Talcott Parsons.

da por un padre cazador y una madre que se ocupaba de la comida era virtualmente autosuficiente, pero la familia moderna, para poder vivir, necesita desde un frutero y un verdulero, hasta un panadero, un mecánico de automóviles, un profesor, un agente de policía, etc.. A su vez, estas personas necesitan un tipo de servicios que les proporcionan otros. Por tanto, para Durkheim, la sociedad moderna se mantiene unida por obra de la especialización de las personas y de su necesidad de los servicios de otras muchas. Por lo demás, Durkheim se ocupó no sólo de la especialización de los individuos, sino también de la de los grupos, las estructuras y las instituciones. Hay que mencionar también una última diferencia entre la solidaridad orgánica y la mecánica. Como las personas que forman las sociedades caracterizadas por la solidaridad mecánica suelen parecerse en lo tocante a las tareas que realizan, hay mayores probabilidades de que compitan entre sí. Por el contrario, en las sociedades caracterizadas por la solidaridad orgánica la diferenciación facilita la cooperación entre las personas y permite que puedan apoyarse en una misma base de recursos.

Densidad dinámica

Para Durkheim, la división del trabajo era un hecho social material puesto que constituía la principal pauta de interacción en el mundo social. Otro hecho social material estrechamente relacionado con la división del trabajo era el factor causal más importante en la teoría durkheimiana de la transición de la solidaridad mecánica a la solidaridad orgánica: la *densidad dinámica*. Este concepto hace referencia a la cantidad de personas de una sociedad y al grado de interacción que se produce entre ellas. Ni el aumento de la población, ni el de la interacción constituyen un factor relevante para el cambio societal si se producen por separado. Un aumento de la cantidad de personas *más* un aumento de su interacción (eso precisamente es la densidad dinámica) conduce a la transición de la solidaridad mecánica a la orgánica dado que, si se producen simultáneamente, provocan un aumento de la competencia por los recursos escasos y una lucha más intensa por la supervivencia entre los diversos componentes paralelos y similares de la sociedad primitiva. Como los individuos, los grupos, las familias, las tribus etc., realizan funciones virtualmente idénticas, lo más probable es que choquen a la hora de realizar sus funciones, especialmente si se da escasez de recursos. El nacimiento de la división del trabajo permite a las personas y a las estructuras sociales creadas por ellas cooperar, en lugar de entrar en conflicto, lo que hace más probable a su vez la coexistencia pacífica. Además, el aumento de la división del trabajo produce una mayor eficacia, lo que produce un aumento de recursos que hace que más y más gente pueda vivir en paz.

Aunque a Durkheim le interesaba explicar el modo en que la división del trabajo y la densidad dinámica producían tipos diferentes de solidaridad social, mostró especial preocupación por el efecto que tenian estos cambios materiales en los hechos inmateriales y su naturaleza, tanto en las sociedades unidas mecánicamente como orgánicamente. Sin embargo, dadas sus ideas sobre lo que debía ser el objeto de una *ciencia* de la sociología, Durkheim creía imposible el estudio directo de los hechos sociales inmateriales. El análisis directo de los hechos sociales inmateriales era, desde su perspectiva, más filosófico que sociológico. Para estudiar los hechos sociales inmateriales de una manera científica el sociólogo debe buscar y examinar los hechos sociales materiales que reflejan la naturaleza de los hechos inmateriales y sus cambios. Esa función la cumple el derecho, sus diferentes formas en distintas sociedades, en *La división del trabajo social*.

Derecho

Durkheim afirmaba que una sociedad que presenta solidaridad mecánica se caracteriza por su *derecho represivo*. Como las personas son muy similares en este tipo de sociedad, y como la totalidad de sus miembros suelen creer profundamente en una moralidad común, cualquier ofensa contra su sistema de valores compartido suele ser de la mayor importancia para la mayoría de los indivi-

duos. Dado que la mayoría de las personas se siente ofendida y cree profundamente en su moralidad común, el trasgresor suele ser severamente castigado si comete una acción considerada como una ofensa contra el sistema moral colectivo. El robo de un cerdo puede implicar la mutilación de las manos del ladrón; la blasfemia contra Dios o los dioses puede merecer la amputación de la lengua del que blasfema. Puesto que las personas participan de lleno en el sistema moral, una ofensa contra él suele merecer un castigo severo e inmediato.

Por el contrario, una sociedad con solidaridad orgánica se caracteriza por su *derecho restitutivo*. En lugar de ser duramente castigados por la más mínima ofensa contra la moralidad colectiva, a los individuos se les suele pedir en este tipo de sociedad más moderno tan sólo que cumplan con la ley o que recompensen —restituyan— a los que han resultado perjudicados por sus acciones. Si bien siguen existiendo algunas leyes represivas (por ejemplo, la pena de muerte), el derecho restitutivo es más característico de este tipo moderno de sociedades. Apenas existe en ellas moralidad común o, caso de que la hubiere, tiene escasa influencia: en ellas la inmensa mayoría de la gente no reacciona emocionalmente ante el quebrantamiento de la ley. En una sociedad con solidaridad mecánica, la administración del derecho represivo está en poder de las masas, pero el mantenimiento del derecho restitutivo es responsabilidad única de entidades especializadas (por ejemplo, la policía y los tribunales). Esto concuerda con la creciente división del trabajo de las sociedades con solidaridad orgánica.

En el sistema teórico de Durkheim, los cambios que se producen en un hecho social material como el derecho son simplemente reflejos de aquellos otros que se producen en los elementos más importantes de su sociología: los hechos sociales inmateriales, tales como la moralidad, la conciencia colectiva, las representaciones colectivas, las corrientes sociales y la mente grupal, más discutible desde una perspectiva sociológica moderna. (Todos estos conceptos serán analizados más adelante.)

En el nivel más general e inclusivo, Durkheim fue un sociólogo de la moralidad. En efecto, Ernest Wallwork (1972: 182) señaló que la sociología de Durkheim era simplemente un subproducto de su preocupación por las cuestiones morales. Es decir, el interés de Durkheim por los problemas morales de su época le llevó, como sociólogo, a dedicarse casi totalmente al estudio de los elementos morales de la vida social. En su nivel más básico, la gran preocupación de Durkheim era el debilitamiento de la moralidad común en el mundo moderno. Para él, las personas corrían el riesgo de padecer una pérdida «patológica» de los vínculos morales. Estos vínculos morales eran importantes para Durkheim, porque pensaba que, sin su existencia, el individuo llegaría a ser esclavo de pasiones cada vez más ambiciosas e insaciables. Los individuos se dejarían llevar por sus pasiones y se lanzarían a una enloquecida búsqueda del placer, pero cada pasión satisfecha aumentaría la necesidad de un nuevo placer. Durkheim mantenía la opinión aparentemente paradójica de que el individuo necesitaba de una moralidad y un control externo para ser libre. Aunque se trata de una curiosa definición de la libertad, Durkheim adoptó ciertamente esta postura.

Anomía

Muchos de los problemas que Durkheim se planteó se derivaban de su preocupación por el debilitamiento de la moralidad común. El concepto de *anomía* revela claramente su preocupación por los problemas derivados del debilitamiento de la moralidad común (Hilbert, 1986). Los individuos se enfrentan a la anomía cuando la moral no les constriñe lo suficiente; es decir, cuando carecen de un concepto claro de lo que es una conducta apropiada y aceptable y de lo que no lo es.

Para nuestro pensador, la «patología» central de las sociedades modernas es la división *anómica* del trabajo. Al considerar la anomía como una patología, expresaba su creencia en que los problemas del mundo moderno podían «remediarse». Durkheim creía que la división estructural del trabajo en la sociedad moderna era una fuente de cohesión que compensaba el debilitamiento de la moralidad colectiva. Sin embargo, su argumento subrayaba que la división del trabajo no podía enderezar plenamente la relajación de la moralidad común, a resultas de lo cual la anomía constituía una patología asociada con el nacimiento de la solidaridad orgánica. Los individuos también pueden sentirse aislados y abandonados en la realización de sus actividades altamente especializadas. Es fácil que dejen de percibir un vínculo común con los que trabajan y viven alrededor de ellos. Sin embargo, es importante recordar que Durkheim calificaba esta situación de anormal, porque sólo en circunstancias no normales la división moderna del trabajo relegaba a las personas a tareas y empleos aislados y carentes de sentido. El concepto de anomía no sólo se encuentra en *La división del trabajo social*, sino también en *El suicidio* (Durkheim, 1897/1951) como una de las principales causas de suicidio. El suicidio anómico se produce debido al debilitamiento de la moralidad colectiva y a una regulación externa del individuo insuficiente para contener sus pasiones.

Conciencia colectiva

Durkheim analizó el problema de la moralidad común de diferentes maneras y mediante diversos conceptos. En sus primeros esfuerzos por analizar esta cuestión desarrolló la idea de la *conciencia colectiva*, así descrita en *La división del trabajo social*:

> El conjunto de creencias y sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma sociedad, forma un sistema determinado que tiene vida propia: podemos llamarlo *conciencia colectiva* o *común*... Es, pues, algo completamente distinto a las conciencias particulares aunque sólo se realice en los individuos.
>
> (Durkheim, 1893/1964: 79-80)

Dado nuestro interés en la conciencia colectiva como ejemplo de hecho social inmaterial, encontramos en esta definición varios puntos que merecen ser analizados. Primero, es evidente que, cuando Durkheim hablaba del «conjunto»

de creencias y sentimientos comunes, hacía referencia a la conciencia colectiva de una sociedad dada. Segundo, Durkheim concebía claramente la conciencia colectiva como un sistema cultural independiente. Y aunque sostenía esa perspectiva, también especificó que se «realizaba» en las conciencias particulares. (Advertiremos la importancia que tiene el hecho de que Durkheim *no* concibiera la conciencia colectiva como totalmente independiente de la conciencia individual cuando examinemos la acusación de que defendía la existencia de una mente grupal.)

El concepto de conciencia colectiva nos permite volver al análisis de Durkheim, desarrollado en *La división del trabajo social*, de los hechos sociales materiales y de su relación con los cambios que se producen en la moralidad común. La lógica de su argumento es que el aumento de la división del trabajo (que se produce como consecuencia del aumento de la densidad dinámica) causa una reducción de la conciencia colectiva. La conciencia colectiva es mucho menos importante en una sociedad con solidaridad orgánica que en otra con solidaridad mecánica. Es más probable que los miembros de la sociedad moderna se mantengan unidos mediante la división del trabajo y la consiguiente necesidad de que otros realicen ciertas funciones, que mediante una poderosa conciencia colectiva común. Anthony Giddens (1972; véase también Pope y Johnson, 1983) realizó un esfuerzo valioso al señalar que la conciencia colectiva en los dos tipos de sociedad difiere en cuatro dimensiones: volumen, intensidad, rigidez y contenido. El *volumen* se refiere a la cantidad de gente que comparte una misma conciencia colectiva; la *intensidad*, al grado en que la sienten; la *rigidez*, a su nivel de definición; y el *contenido*, a la forma que adopta la conciencia colectiva en los dos tipos polares de sociedad. En una sociedad caracterizada por la solidaridad mecánica, virtualmente la totalidad de la sociedad y de sus miembros comparten la misma conciencia colectiva; ésta se percibe con mucha intensidad (lo que se refleja en el uso de sanciones represivas cuando se comente una ofensa contra ella); es extremadamente rígida; y su contenido es de índole religiosa. En una sociedad con solidaridad orgánica la conciencia colectiva es menor y la comparte una cantidad de gente inferior; se percibe con menor intensidad (lo que se refleja en la sustitución de las leyes penales por el derecho restitutivo); no es demasiado rígida y su contenido queda bien definido por la expresión «individualismo moral» o, lo que es lo mismo, por que la importancia del individuo se convierte en un precepto moral.

Representaciones colectivas

Aunque a Durkheim le resultó útil, la idea de la conciencia colectiva es sin duda vaga y amorfa. El descontento de Durkheim con la vaguedad del concepto de conciencia colectiva le indujo a abandonarlo progresivamente en sus últimas obras en favor de otro concepto mucho más específico: las *representaciones colectivas*. Las representaciones colectivas pueden considerarse estados específicos o substratos de la conciencia colectiva (Lukes, 1972). Desde una pers-

pectiva contemporánea, las representaciones colectivas hacen referencia a las normas y valores de colectividades específicas como la familia, la ocupación, el estado, y las instituciones educativas y religiosas. El concepto de representaciones colectivas puede utilizarse de manera tanto general como particular, pero lo más importante es que permitió a Durkheim conceptualizar los hechos sociales inmateriales de un manera más específica que con la difusa noción de conciencia colectiva. Ahora bien, a pesar de su mayor especificidad, las representaciones colectivas *no* pueden reducirse al nivel de la conciencia individual. «Las *representaciones colectivas* resultan del substrato de los individuos asociados... pero poseen características *sui generis*» (Durkheim, citado en Lukes, 1972: 7). El término latino *sui generis* significa «único». Cuando Durkheim utilizó este término para referirse a la estructura de las representaciones colectivas, lo que en realidad quería decir era que su carácter único no podía reducirse a la conciencia individual. Esto las sitúa firmemente en el reino de los hechos sociales inmateriales. Trascienden al individuo debido a que su existencia no depende de ningún individuo particular. Son también independientes de los individuos en el sentido de que su duración en el tiempo es mayor que la duración de la vida del individuo. Las representaciones colectivas constituyen el elemento central del sistema de hechos sociales inmateriales de Durkheim.

SUICIDIO Y CORRIENTES SOCIALES

Durkheim propuso un concepto aún más específico (y más dinámico) y menos cristalizado que es también un hecho social inmaterial: las *corrientes sociales*. Durkheim las definió como hechos sociales inmateriales «que son igualmente objetivas e influyen en igual grado sobre el individuo» que los hechos sociales analizados más arriba, y que, sin embargo, «carecen de esa forma cristalizada» (1895/1964: 4). Puso como ejemplo «los grandes movimientos de las masas guiadas por el entusiasmo, la indignación o la piedad» (Durkheim, 1895/1964: 4). Aunque las corrientes sociales son menos concretas que otros hechos sociales, son, sin embargo, hechos sociales, como Durkheim explicó cuando señaló que «desde el exterior pueden influir en cualquiera de nosotros y nos pueden hacer perder el sentido o la calma sin que nosotros lo queramos» (1895/1964: 4).

Durkheim explicó la idea de las corrientes sociales en *Las reglas del método sociológico* (1895/1964), pero la utilizó como variable explicativa en un estudio empírico que llegaría a convertirse en el modelo para el desarrollo de la investigación empírica en los Estado Unidos (Selvin, 1958). De hecho, la investigación registrada en *El suicido* (1897/1951) puede ser considerada como un esfuerzo por aplicar las ideas desarrolladas en *Las reglas* al estudio empírico de un fenómeno social específico: el suicidio. En *El suicidio*, Durkheim demostró que los hechos sociales, y en particular las corrientes sociales, son externas y coercitivas para el individuo. Eligió el suicidio porque era un fenómeno relativamente concreto y específico; disponía de datos relativamente fiables sobre

este fenómeno; y, sobre todo, constituía uno de los actos más privados y personales. Durkheim creía que si lograba demostrar que la sociología podía explicar un acto tan supuestamente individualista como el suicidio, sería relativamente fácil extender su dominio a otros fenómenos más abiertos al análisis sociológico. Finalmente, Durkheim se decidió por el suicidio porque si su estudio de este fenómeno convencía a la comunidad intelectual, la sociología sería reconocida en el mundo académico.

Como sociólogo, a Durkheim no le interesaba estudiar por qué un individuo particular se suicidaba. Esta tarea correspondía al psicólogo. Lo que a él le preocupaba era explicar las diferentes *tasas* de suicidio, es decir, por qué un grupo tenía una tasa de suicidio más alta que otro. Durkheim tendía a suponer que los factores biológicos, psicológicos y sociopsicológicos eran esencialmente constantes en los diferentes grupos y en distintos periodos de tiempo. Si las tasas de suicidio variaban entre los grupos y periodos de tiempo distintos se debía, pensaba Durkheim, a variaciones en los factores sociológicos, en particular las corrientes sociales.

Comprometido como estaba con la investigación empírica, nuestro pensador no se contentó con descartar teóricamente otras posibles causas de las variaciones entre las tasas de suicidio, sino que lo verificó de modo empírico. Comenzó su estudio presentando una serie de ideas alternativas sobre las causas de suicidio. Entre ellas figuraban la psicopatología individual, la raza, la herencia y el clima. Aunque Durkheim se sirvió de una abundante cantidad de hechos para rechazar cada una de estas ideas alternativas como explicaciones de las diferentes tasas de suicidio, el argumento que más desarrolló, y el más coherente con su perspectiva general, se centraba en la importancia de los factores raciales para explicar las variaciones. Una de las razones por las que rechazó la raza era que las tasas de suicidio variaban entre los grupos *dentro* de una misma raza. Si la raza fuese una causa relevante de la variación de las tasas de suicidio, habría tenido una incidencia similar en los diversos subgrupos. Otra evidencia contra la raza como causa significativa de las diferentes tasas era el cambio que se producía, para una determinada raza, cuando uno se trasladaba de una sociedad a otra. Si la raza constituyera un hecho social relevante, debería tener el mismo efecto en las diferentes sociedades. Si bien su argumento sobre la raza carece de fuerza, y los otros que desarrolló para descartar otros factores son aún más débiles, nos ayudan a comprender el planteamiento de Durkheim frente al problema de descartar empíricamente lo que consideraba factores ajenos y de poder así demostrar cuál era la variable causal más importante de todas.

Además de negar los factores que acabamos de analizar, Durkheim estudió y rechazó la teoría de la imitación asociada al psicólogo social francés Gabriel Tarde (1843-1904). La teoría de la imitación defiende que las personas se suicidan (y realizan otras muchas acciones) debido a que imitan las acciones de otros que han cometido el mismo acto. Esta aproximación psicosociológica al pensamiento sociológico es ajena al análisis de Durkheim de los hechos sociales. Por ello Durkheim se esforzó enormemente para descartarla. Por ejemplo,

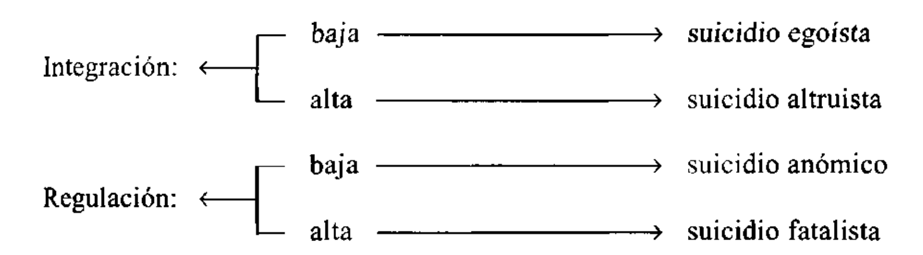
Durkheim razonaba que si la imitación fuese verdaderamente importante, advertiríamos que las naciones vecinas de un país con una alta tasa de suicidio tendrían también altas tasas de suicidio. Analizó los datos que medían la relevancia de este factor geográfico y concluyó que no existía relación alguna. Reconocía que algunos suicidios individuales podían deberse a la imitación, pero afirmaba que constituía un factor tan pequeño que no influía significativamente en la tasa general de suicidio. Por último, rechazaba la imitación como factor relevante debido a su idea de que sólo un hecho social podía ser la causa de otro hecho social. Como la imitación era una variable sociopsicológica, no encajaba en su sistema como causa importante de las diferencias en la tasa social de suicidio. Como Durkheim dijo, «la cifra social de los suicidios no se explica más que sociológicamente» (1897/1951: 299).

Para Durkheim, los factores más importantes de las variaciones de las tasas de suicidio debían buscarse en diferencias producidas en el nivel de los hechos sociales. Por supuesto, había dos tipos de hechos sociales: materiales e inmateriales. Recordemos que los hechos sociales materiales suelen tener en su sistema prioridad, pero no primacía causal. Por ejemplo, Durkheim analizó la influencia de la densidad dinámica en las diferencias de las tasas de suicidio, pero descubrió que sus efectos sólo eran indirectos. Sin embargo, las variaciones en la densidad dinámica (y en otros hechos sociales materiales) influían en las diferencias en los hechos sociales inmateriales, y éstas tenían un influencia directa sobre las tasas de suicidio. Durkheim desarrolló, en realidad, dos argumentos interrelacionados. Por un lado, señaló que las diferentes colectividades tenían diferentes conciencias y representaciones colectivas. Estas, a su vez, producían diferentes corrientes sociales, que influían de modo distinto en las tasas de suicidio. Un modo de estudiar el suicidio era comparar las diferentes sociedades o tipos diversos de colectividades. Por otro lado, Durkheim afirmó que las diferencias en la conciencia colectiva producían diferencias en las corrientes sociales que, a su vez, conducían a diferentes tasas de suicidio. Esto nos lleva al estudio histórico de los cambios de la tasa de suicidio dentro de una determinada colectividad. En ambos casos (análisis intercultural o histórico) la lógica del argumento es esencialmente la misma: las diferencias o cambios en la conciencia colectiva producen diferencias o cambios en las corrientes sociales, y estas, a su vez, conducen a las diferencias o cambios en las tasas de suicidio. En otras palabras, los cambios en las tasas de suicidio se deben a cambios en hechos sociales, fundamentalmente en las corrientes sociales. Durkheim se expresó con mucha claridad acerca del importante papel que desempeñaban las corrientes sociales en la etiología del suicidio:

> Cada grupo social tiene realmente por este acto una inclinación colectiva que le es propia y de la que proceden las inclinaciones individuales; de ningún modo nace de éstas. Lo que la constituye son esas *corrientes de egoísmo, de altruismo y de anomía* que influyen en la sociedad... Son estas tendencias de la sociedad las que, penetrando en los individuos, los impulsan a matarse.
>
> (Durkheim, 1897/1951: 299-300; cursivas añadidas)

Los cuatro tipos de suicidio

Comprenderemos mejor la teoría del suicidio de Durkheim, y la estructura de su razonamiento sociológico, si procedemos a examinar cada uno de los cuatro tipos de suicidio que distinguió: egoísta, altruista, anómico y fatalista. Durkheim vinculó cada uno de los tipos con el grado de integración y regulación de la sociedad en que aparecían. La *integración* hace referencia al grado en el que se comparten los sentimientos colectivos. El suicidio altruista se relaciona con un alto grado de integración, mientras el egoísta se asocia a un grado bajo. La *regulación* se refiere al grado de constricción externo sobre las personas. El suicidio fatalista está conectado con niveles altos de regulación, y el anómico con bajos. Whitney Pope (1976: 12-13) propuso un resumen esquemático bastante útil de los cuatro tipos de suicidio analizados por Durkheim. En él ponía en relación los niveles de integración y regulación de la siguiente manera:



Suicidio egoísta. Las altas tasas de *suicidio egoísta* suelen encontrarse en aquellas sociedades, colectividades, o grupos en los que el individuo no está totalmente integrado en la unidad social global. Esta falta de integración produce un sentimiento de vacío y falta de significado en los individuos. Las sociedades con una conciencia colectiva fuerte y con corrientes sociales protectoras y envolventes que manan de aquella suelen impedir la propagación del acto del suicidio egoísta debido, entre otras cosas, a que proporcionan a las personas un significado a sus vidas. Cuando estas corrientes sociales son débiles, los individuos pueden fácilmente sobrepasar la conciencia colectiva y hacer lo que desean. En las grandes unidades sociales con débil conciencia colectiva, se permite a los individuos perseguir sus propios intereses del modo que deseen. Este egoísmo no reprimido suele desembocar en una gran insatisfacción personal, debido a que no todas las necesidades pueden satisfacerse y las que quedan insatisfechas simplemente generan más y más necesidades; en última instancia, conducen al total descontento y, en algunos casos, al suicidio (Breault, 1986). Sin embargo, las familias, los grupos religiosos y las entidades políticas fuertemente integradas actúan como agentes de la conciencia colectiva y evitan las tendencias suicidas. He aquí las palabras de Durkheim sobre los grupos religiosos:

> La religión protege al hombre contra el deseo de destruirse, ... lo que constituye la religión es la existencia de un cierto número de creencias y de prácticas comunes

> a todos los fieles, tradicionales y, en consecuencia, obligatorias. Cuanto más numerosos y fuertes son estos estados colectivos, más fuertemente integrada está la comunidad religiosa y *más virtud preservativa tiene.*
>
> (Durkheim, 1897/1951: 170; cursivas añadidas)

La desintegración de la sociedad produce corrientes sociales distintivas, que son las principales causas de las diferencias en las tasas de suicidio. Por ejemplo, Durkheim pensaba que la desintegración societal conducía a «corrientes de depresión y desilusión» (1897/1951: 214). La desintegración moral de la sociedad predispone al individuo al suicidio, pero las corrientes depresivas también pueden ser la causa de diferencias en las tasas de suicidio egoísta. Es interesante señalar que Durkheim reafirmaba aquí la importancia de las fuerzas sociales, incluso en el caso del suicidio egoísta, en el que el individuo puede considerarse libre de frenos sociales. Los actores *nunca* pueden sentirse libres de la fuerza de la colectividad: «Por individualizado que cada uno esté, queda siempre algo colectivo; la depresión y la melancolía que resultan de esta individualización exagerada. Se comulga en la tristeza, cuando no hay otro ideal común (Durkheim, 1897/1951: 214). El estudio del suicidio egoísta indica que incluso en el caso de los actos más individualistas y privados, la causa determinante son los hechos sociales.

Suicidio altruista. El segundo tipo de suicidio que analizó Durkheim fue el *suicidio altruista.* Mientras el suicidio egoísta se lleva a cabo cuando la integración es demasiado débil, es más probable que se realice el suicidio altruista cuando «la integración social es demasiado fuerte» (Durkheim, 1897/1951: 217). El individuo se ve literalmente obligado a suicidarse.

Un ejemplo notable de suicidio altruista nos lo proporciona el suicidio masivo de los seguidores del reverendo Jim Jones de Jonestown, Guayana. Conscientemente se bebieron un líquido envenenado y algunos se lo dieron a sus hijos. Se suicidaron porque sintieron el impulso de dar sus vidas por la sociedad intensamente integrada de los fanáticos seguidores de Jones. En términos más generales, podemos decir que quienes se suicidaron lo hicieron porque se sintieron obligados a ello.

A diferencia de lo que ocurre con el suicidio egoísta, el grado de integración (en este caso, un alto grado) no constituye la principal causa del suicidio altruista. Los diferentes grados de integración producen diferentes corrientes sociales que, a su vez, influyen en las tasas de suicidio. Como en el caso del suicidio egoísta, Durkheim creía que las corrientes de melancolía eran la causa de las altas tasas de suicidio altruista. Mientras las altas tasas de suicidio egoísta se debían a un «agotamiento irremediable y a una profunda depresión», la probabilidad de que aumente el suicidio altruista «nace de la esperanza, porque depende de la creencia profunda en una perspectiva beatífica después de la vida» (Durkheim, 1897/1951: 225).

Suicidio anómico. El principal tipo de suicidio para Durkheim es el *suicidio anómico*, cuya probabilidad aumenta cuando dejan de actuar las fuerzas reguladores de la sociedad. Esta interrupción suele crear insatisfacción en los individuos: sus pasiones apenas están controladas (véase más abajo), y son libres de iniciar una salvaje persecución del placer. Las tasas de suicidio anómico aumentan igualmente cuando la naturaleza de la interrupción es positiva (por ejemplo, un crecimiento económico súbito) o negativa (una depresión económica). Cualquier tipo de interrupción hace que la colectividad sea temporalmente incapaz de ejercer su autoridad sobre los individuos. Estos cambios ponen a las personas en situaciones en las que ya no se observan las viejas normas y otras nuevas comienzan a desarrollarse. Los periodos de interrupción liberan corrientes de anomía —actitudes desarraigadas y desreguladas— y estas corrientes conducen a un aumento de las tasas de suicidio anómico. En el caso de una depresión económica ello es fácil de observar. El cierre de una fábrica debido a una depresión económica supone la pérdida del empleo, y el individuo se ve desorientado e incapaz de sentir el efecto regulador de su empresa y su trabajo. Apartado de estas estructuras o de otras (por ejemplo, la familia, la religión y el estado) el individuo es muy vulnerable a los efectos de las corrientes de anomía. Quizás resulta más difícil imaginar el efecto de un súbito crecimiento económico. El éxito súbito aleja a los individuos de las estructuras tradicionales en las que están inmersos. El éxito económico puede inducir a los individuos a dejar su trabajo, a trasladarse a una nueva comunidad y quizás a buscar una nueva esposa. Todos estos cambios interrumpen el efecto regulador de las estructuras existentes y en periodos de súbito crecimiento económico hacen que el individuo sea vulnerable a las corrientes sociales anómicas.

Los aumentos de las tasas de suicidio anómico durante periodos de desregulación de la vida social concuerdan con las ideas de Durkheim sobre el efecto nocivo del descontrol externo de las pasiones individuales. Las personas se convierten en esclavas de sus propias pasiones y realizan una abundante serie de actos destructivos, entre ellos quitarse la vida, en mayor número que en condiciones normales.

Suicidio fatalista. He aquí un cuarto tipo de suicidio brevemente analizado por Durkheim en una cita a pié de página de *El suicidio*. Mientras el suicidio anómico es más probable que ocurra cuando la regulación es demasiado débil, el *suicidio fatalista* sucede cuando la regulación es excesiva. Durkheim describía a aquellos que era más probable que cometieran este tipo de suicidio como «personas cuyo futuro está implacablemente determinado, cuyas pasiones están violentamente comprimidas por una disciplina opresiva» (1897/1951: 276). El clásico ejemplo es el del esclavo que se quita la vida debido a la desesperación que le provoca la reglamentación opresiva de todas sus acciones. Demasiada regulación —la opresión— libera corrientes de melancolía que, a su vez, causan un aumento de la tasa del suicidio fatalista.

¿Mente colectiva?

Dado el enorme interés de la sociología contemporánea por las normas, los valores y la cultura, es difícil no alabar la preocupación de Durkheim por los hechos sociales inmateriales. Cierto es que el concepto de corrientes sociales nos plantea algunos problemas. En particular, es algo confusa la idea de un conjunto de corrientes sociales independientes que «atraviesan» el mundo social como si flotaran suspendidas en el vacío social. Este problema indujo a muchos a acusar a Durkheim de haber sostenido la existencia de una mente colectiva (Catlin, 1964: xxii-xxiii; véase también Pope, 1976: 192-194). Los que acusan a Durkheim de adoptar esa perspectiva aducen que asignaba a los hechos sociales inmateriales una existencia independiente separada de los actores. Pero los fenómenos culturales no pueden flotar por sí mismos en un vacío social, y Durkheim era consciente de ello [1].

Como componente específico de esa supuesta mente colectiva, la noción de corrientes sociales puede defenderse como una parte del mundo cultural que lamentablemente recibió una denominación inadecuada, pero que, en la actualidad, se acepta ampliamente. En términos más contemporáneos, las corrientes sociales pueden considerarse como conjuntos de significados que comparten intersubjetivamente los miembros de una colectividad. Se deduce de esta definición que no pueden derivarse de la mente de un sólo individuo, sino que son mentalmente compartidas por un conjunto de actores miembros de la colectividad. Tomemos un ejemplo de Durkheim: una corriente social de «lánguida melancolía» no puede derivarse de un sólo individuo, sino que mana de la actitud conjunta de un segmento significativo de la población total. Las «actitudes» colectivas, o corrientes sociales, varían de una colectividad a otra y en consecuencia producen variaciones en las tasas de ciertos comportamientos, entre ellos el suicidio. Igualmente, si estas «actitudes» colectivas cambian, se producen variaciones también en las tasas de suicidio (Douglas, 1967: 42).

En defensa de Durkheim puede aducirse, en un nivel más general, que tenía una concepción bastante moderna de los hechos sociales inmateriales que englobaba lo que actualmente denominamos normas, valores, y cultura, así como una gran variedad de fenómenos sociopsicológicos compartidos. Esta concepción no puede ser acusada de postular la existencia de una mente colectiva, pero resulta difícil su defensa porque, con objeto de establecer un dominio exclusivo de la sociología, Durkheim solía hacer afirmaciones muy exageradas sobre los hechos sociales. Como vimos al principio de este capítulo, Durkheim pensaba que los hechos sociales estaban rígidamente separados de los hechos psicológicos, y es esta separación la que presta apoyo al argumento de la mente colectiva. Sin embargo, en otros lugares de su obra, Durkheim admitía que se trataba

[1] Algunos durkheimianos aducirían que Durkheim sí ofreció en muchos lugares ideas que reflejaban su creencia en algo parecido a una mente colectiva.

de una dicotomía artificial. En otras palabras, los hechos sociales inmateriales estaban firmemente anclados en los procesos mentales de los individuos (1893/1964: 350; véase también Lukes, 1972: 16).

Durkheim aclaró de una vez por todas la tesis de la mente colectiva:

> La *conciencia colectiva* flota como un vacío, un tipo de absoluto indescriptible, y también está conectada con el resto del mundo por un substrato del que, consecuentemente, depende. Además, ¿de qué puede estar formado este substrato, si no es de los miembros de la sociedad combinados socialmente?
>
> (Durkheim, citado en Giddens, 1972: 159)

Parece que Durkheim, aparte de desarrollar ciertos argumentos exagerados con la intención de justificar un nicho para una sociología que acababa de nacer, adoptó una postura sumamente razonable sobre los hechos sociales inmateriales. Durkheim sintió un interés inicial por ellos que se mantuvo durante toda su carrera intelectual y que, caso de variar, puede afirmarse que aumentó en los últimos años de su vida. Es en *Las formas elementales de la vida religiosa*, publicada en 1912, donde mejor se percibe su creciente preocupación por estos hechos.

RELIGION

Como ya hemos visto, Durkheim sintió la necesidad de centrarse en las manifestaciones materiales de los hechos sociales inmateriales (por ejemplo, el derecho en *La división del trabajo* y las tasas de suicidio en *El suicidio*). Pero en *Las formas elementales de la vida religiosa* Durkheim abordó más directamente los hechos sociales inmateriales, en particular la religión[2]. La religión es, en realidad, el hecho social inmaterial por excelencia, y su estudio permitió a Durkheim arrojar nueva luz sobre todo este aspecto de su sistema teórico. La religión tiene lo que Durkheim denominó una naturaleza «dinamogénica»; es decir, tiene la capacidad no sólo de dominar a los individuos, sino de elevarles por encima de sus aptitudes y capacidades (R. Jones, 1986).

Debido a su compromiso con la ciencia empírica, Durkheim utilizó en su obra *Las formas elementales* datos publicados de una investigación que no era suya para verificar sus ideas sobre la religión. La principal fuente de datos que utilizó procedía de los estudios sobre una tribu primitiva australiana, los arunta. Durkheim juzgaba importante el análisis de la religión en esta sociedad primitiva por varias razones. En primer lugar, creía que era mucho más fácil entender la naturaleza esencial de la religión en la sociedad primitiva que en la moderna.

---

[2] Alexander (1988: 11) afirma que esta es la obra que constituye la base del interés contemporáneo por los estudios culturales. Collins (1988b: 108) la considera su «libro más importante».

Las formas religiosas «aparecían desnudas» en la sociedad primitiva, y se requería «sólo un pequeño esfuerzo para entenderlas y exponerlas» (Durkheim, 1912/1965: 18). En segundo lugar, los sistemas ideológicos de las religiones primitivas presentaban un menor desarrollo que los de las religiones modernas, con el resultado de que eran menos confusos. Como Durkheim especificó: «Lo accesorio o secundario... aún no esconde los principales elementos. Todo se reduce a lo indispensable, a aquello sin lo cual la religión no existe» (1912/1965: 18). En tercer lugar, mientras la religión adopta las más variadas formas en las sociedades modernas, en las sociedades primitivas hay «conformidad moral e intelectual» (1912/1965: 18). En consecuencia, resultaba más fácil estudiar la religión en la sociedad primitiva porque allí aparecía en su forma más prístina. Finalmente, aunque Durkheim se centró en el estudio de la religión primitiva, ello no se debía a que le interesara esa forma religiosa *per se*. Lo hizo con el fin de «comprender la naturaleza religiosa del hombre; es decir, aclarar un aspecto esencial y permanente de la humanidad» (Durkheim, 1912/1965: 13). Más específicamente, el objetivo de Durkheim era arrojar luz sobre la religión en la sociedad moderna.

Dado el carácter uniforme y omnipresente de la religión en las sociedades primitivas, podemos equiparar esa religión con la conciencia colectiva. Es decir, la religión en la sociedad primitiva constituye una moralidad colectiva que todo lo abarca. Pero a medida que se desarrolla la sociedad y crece la especialización, se reduce el dominio de la religión. En lugar de constituir la conciencia colectiva de la sociedad moderna, la religión pasa a ser simplemente una de entre varias representaciones colectivas. Aunque da forma a ciertos sentimientos colectivos, existen instituciones distintas (como el derecho y la ciencia) que expresan otros aspectos de la moralidad colectiva. Si bien Durkheim admite que los dominios de la religión *per se* son cada vez más pequeños, también afirma que la mayoría de las diversas representaciones colectivas de la sociedad moderna, si no todas, tienen su origen en el tipo de religión omniabarcante de la sociedad primitiva.

Lo sagrado y lo profano

Para Durkheim la cuestión más importante era la fuente de la religión moderna. Como la especialización y la cortina de humo de la ideología dificultan el estudio directo de las raíces de la religión en la sociedad moderna, Durkheim lo abordó en el contexto de la sociedad primitiva. La pregunta fundamental era: ¿de dónde procede la religión primitiva (y la moderna)? Partiendo de su premisa metodológica básica de que sólo un hecho social podía ser la causa de otro hecho social, Durkheim concluyó que la sociedad era la fuente de toda religión. La sociedad (a través de los individuos) creaba la religión al definir ciertos fenómenos como sagrados y otros como profanos. Los aspectos de la realidad social que entran en la definición de *lo sagrado* —es decir, los que se apartan y se consideran prohibidos— forman la esencia de la religión. El resto constituye

lo profano—los aspectos mundanos, cotidianos, comunes y útiles de la vida. Lo sagrado infunde obediencia, respecto, misterio, temor y honor. El respeto a ciertos fenómenos profanos los transforma en sagrados.

La diferencia entre lo sagrado y lo profano, y la elevación de ciertos aspectos de la vida social a la categoría de sagrado son condiciones necesarias pero no suficientes para el desarrollo de la religión. Se requieren otras tres condiciones. Primera, tiene que desarrollarse un conjunto de creencias religiosas. Estas *creencias* constituyen «las representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que sostienen entre sí o con las cosas profanas» (Durkheim, 1912/1965: 56). Segunda, se requiere un conjunto de *ritos*, que son «reglas de conducta que prescriben cómo debe comportarse el hombre en relación con las cosas sagradas» (Durkheim, 1912/1965: 56). Finalmente, toda religión necesita de una *iglesia*, una comunidad moral. Las interrelaciones entre lo sagrado, las creencias y los ritos y la iglesia llevaron a Durkheim a la siguiente definición de religión: *«Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas; es decir separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas»* (1912/1965: 62).

Totemismo

La idea de Durkheim de que la sociedad era la fuente de la religión moldeó su análisis del totemismo entre los arunta australianos. El *totemismo* es un sistema religioso en el que ciertas cosas, en particular animales y plantas, llegan a considerarse sagradas y emblemas del clan. Durkheim consideraba el totemismo la forma más simple y primitiva de religión, comparable a una forma igualmente primitiva de organización social, el *clan*. Si Durkheim mostraba que el clan era la fuente del totemismo, se verificaría su argumento de que la sociedad era la fuente de la religión. He aquí el argumento de Durkheim:

> Una religión estrechamente ligada al sistema social que supera a todas las demás en simplicidad puede ser tenida como la más elemental que nos sea posible conocer. Así pues, si conseguimos determinar los orígenes de las creencias que acaban de ser analizadas, nos pondremos en situación de descubrir, con ello, las causas que hicieron surgir el sentimiento religioso en la humanidad.
>
> (Durkheim, 1912/1965: 195)

Si bien un clan puede tener varios tótemes, Durkheim no tendía a verlos como una serie de creencias separadas y fragmentadas sobre determinados animales o plantas. Por el contrario, los consideraba un conjunto interrelacionado de ideas que proporcionaban al clan una representación más o menos completa del mundo. La planta o animal no era en sí mismo la fuente del totemismo, simplemente representaba esa fuente. Los tótemes son representaciones materiales de la fuerza inmaterial que mana de ellos. Y esa fuerza inmaterial no es sino la ya familiar conciencia colectiva de la sociedad:

> El totemismo es la religión, no de determinados animales u hombres o imágenes, sino de una especie de fuerza anónima e impersonal, que se encuentra en cada uno de esos seres sin que sin embargo se confunda con ninguno de ellos... Los individuos mueren, las generaciones pasan y se suceden; pero esta fuerza permanece siempre actual, viva e idéntica a sí misma. Es la que anima a las generaciones de hoy en día, de igual manera que animaba a las de ayer y animará a las de mañana.
> (Durkheim, 1912/1965: 217)

El totemismo y, en términos más generales, la religión, se derivan de la moralidad colectiva y se convierten en una fuerza impersonal. No se trata simplemente de una serie de animales, plantas, personalidades, espíritus o dioses mitificados.

Efervescencia colectiva

La conciencia colectiva es la fuente de la religión, pero ¿de dónde procede la conciencia colectiva? Para Durkheim sólo puede surgir de una fuente: la sociedad. En la sociedad primitiva examinada por Durkheim, esto significaba que el clan era la fuente última de la religión. Durkheim fue muy claro a este respecto: «La fuerza religiosa no es otra que la fuerza colectiva y anónima del clan» (1912/1965: 253). Aunque estemos de acuerdo en que el clan es la fuente del totemismo, volvemos a preguntar ¿cómo crea el clan el totemismo? La respuesta reside en un componente apenas analizado del arsenal conceptual de Durkheim: la *efervescencia colectiva.*

La noción de efervescencia colectiva no está específicamente definida en ninguna de las obras de Durkheim, ni siquiera en *Las formas elementales de la vida religiosa*. Parecía tener en mente, en un sentido general, grandes momentos históricos en los que una colectividad alcanza un nuevo y alto nivel de exaltación colectiva, que produce marcados cambios en la estructura de la sociedad. La Reforma y el Renacimiento serían ejemplos de esos periodos históricos en los que la efervescencia colectiva influye sobre la estructura de la sociedad. Durkheim también afirmaba que la religión surgía de la efervescencia colectiva: «Creo que es en medio de estos ambientes sociales efervescentes y de su misma efervescencia de donde parece brotar la idea religiosa» (1912/1965: 250). Es durante los periodos de efervescencia colectiva cuando los miembros del clan crean el totemismo.

En suma, el totemismo es la representación simbólica de la conciencia colectiva, y la conciencia colectiva, a su vez, se deriva de la sociedad. Por lo tanto, la sociedad es la fuente de la conciencia colectiva, de la religión, del concepto de Dios y, en última instancia, de todo lo sagrado (frente a lo profano). Entonces, en realidad, podemos afirmar que lo sagrado (y, en última instancia, Dios, como algo sagrado) y la sociedad son lo mismo. Ello es absolutamente claro en la sociedad primitiva. Sin embargo, también es así en la actualidad, aunque la relación entre las dos esté oscurecida por las complejidades de la sociedad moderna.

REFORMISMO SOCIAL

Hemos analizado los hechos sociales inmateriales más importantes para Durkheim: la moralidad, la conciencia colectiva, las representaciones colectivas, las corrientes sociales y la religión. Estos conceptos se encontraban en el centro del pensamiento de Durkheim desde el principio de su carrera. Ya nos hemos referido a la importancia que atribuyó Durkheim a los hechos sociales materiales, pero se aprecia con claridad que, para él, no eran tan importantes como los hechos sociales inmateriales. Representaban el papel de prioridades causales de los hechos sociales inmateriales (por ejemplo, la densidad dinámica en *La división del trabajo*) o de indicios objetivos de hechos sociales inmateriales (por ejemplo, el derecho en *La división del trabajo*). Pero los hechos sociales materiales desempeñan aún otro papel importante en el sistema de Durkheim: constituyen también soluciones estructurales a los problemas morales de nuestro tiempo.

Nuestro pensador era un reformador social que creía que los problemas de la sociedad moderna eran aberraciones temporales y no dificultades intrínsecas (Fenton, 1984: 45). Por ello se oponía firmemente tanto a los radicales como a los conservadores de su época. Los conservadores, como Louis de Bonald y Joseph de Maistre, no tenían esperanza alguna en la sociedad moderna y proponían el regreso a un tipo más primitivo de sociedad. Los radicales, como los marxistas del tiempo de Durkheim, pensaban que la sociedad no admitía reforma alguna y creían que la única vía era una revolución que dejara espacio al socialismo y al comunismo.

A diferencia de ambos, Durkheim, conforme a su analogía entre los procesos sociales y biológicos, afirmaba que los problemas de la época constituían «patologías» que admitían «remedios» administrados por el «médico social», quien reconocía la naturaleza moral de los problemas del mundo moderno y sabía qué reformas estructurales podían aliviarlos. Por ejemplo, en *La división del trabajo*, Durkheim hablaba de tres formas patológicas y anormales de división del trabajo. Estas formas se debían a fuerzas temporales o transitorias que no eran inherentes de la sociedad moderna. Las patologías que Durkheim describió eran la anomía, la desigualdad en la estructura del mundo del trabajo (gente inadecuada en empleos impropios) y la organización inadecuada (incoherencia) en el mundo del trabajo.

Durkheim era un reformista, no un radical ni un revolucionario. Y si dedicó todo un libro al socialismo no fue porque le interesara analizar una doctrina revolucionaria, sino porque pretendía estudiar un hecho social (Durkheim, 1928/1962). Y fue muy claro acerca de su postura política cuando expuso su interés por el estudio de los hechos sociales:

> Nuestro método no tiene, por tanto, nada de revolucionario. Incluso en cierto sentido es esencialmente conservador, puesto que considera los hechos sociales como cosas cuya naturaleza, por dócil y maleable que sea, no es modificable a voluntad.

¡Cuánto más peligrosa es la doctrina que no ve en ellos más que el producto de combinaciones mentales, que un simple artificio diabólico puede, en un instante, trastornar por completo!

(Durkheim, 1895/1964: xxxviii-xxxix)[3]

Durkheim se expresó así acerca de una revolución comunista:

Supongamos que, por un milagro, el sistema de propiedad se transforma de la noche a la mañana, se aplica la fórmula colectiva, se arrebatan los medios de producción a los particulares y se convierten en propiedad absolutamente colectiva. Todos los problemas de nuestro alrededor que hoy intentamos resolver persistirían íntegros.

(Durkheim, 1957: 30)

Asociaciones profesionales

La principal reforma que Durkheim propuso para aliviar las patologías sociales fue el desarrollo de las asociaciones profesionales. Teniendo en mente las asociaciones que existían en su época, Durkheim no creía que hubiera un conflicto básico de intereses entre los diversos tipos de personas que agrupaban: propietarios, administradores y trabajadores. En lo tocante a esta cuestión adoptó, por supuesto, una postura radicalmente opuesta a la de Marx, quien creía que existía un conflicto esencial de intereses entre propietarios y trabajadores. Durkheim pensaba que ese conflicto existía en su tiempo porque los diversos tipos de personas implicados carecían de una moralidad común, y la falta de moralidad se debía a la ausencia de una estructura integradora.

Sugirió que la estructura necesaria para proporcionar esta moralidad integradora era la asociación profesional, que podía agrupar a «los actores de una misma industria, unidos y organizados en un grupo propio» (Durkheim, 1893/1964: 5). Pensaba que una asociación de este tipo debía tener una forma diferente y nueva, y la creía superior a otro tipo de agrupaciones tales como los sindicatos y las asociaciones de empresarios que, según Durkheim, únicamente servían para subrayar las diferencias entre los propietarios, los administradores y los trabajadores. Dentro de una misma asociación, las personas que pertenecían a dichas categorías reconocerían sus intereses comunes, así como su común necesidad de un sistema moral integrador. Este sistema moral, con sus correspondientes reglas y leyes, contrarrestaría la tendencia hacia la atomización de la sociedad moderna y también ayudaría a detener la pérdida de importancia de la moralidad colectiva.

[3] *Aquí Durkheim, además de hacer una invitación a su propia política conservadora, está sobre todo atacando las teorías revolucionarias de Marx y sus seguidores.*

Culto al individuo

Durkheim pensaba que la reforma estructural dependía, en última instancia, de los cambios que se produjeran en la moralidad colectiva. Creía que los problemas esenciales de la sociedad moderna eran de índole moral y que la única solución real residía en reforzar la intensidad de la moralidad colectiva. Aunque Durkheim admitía que era imposible regresar a la poderosa conciencia colectiva de las sociedades caracterizadas por la solidaridad mecánica, sí creía que estaba surgiendo una versión moderna, aún débil, de aquélla. Llamó a esta versión moderna de la conciencia colectiva el *culto al individuo.* Era este un curioso concepto para Durkheim, porque parecía fusionar las fuerzas aparentemente opuestas de la moralidad y el individualismo. Dentro de este concepto se halla la idea de que el individualismo se está convirtiendo en el sistema moral de la sociedad moderna. Elevado a la categoría de sistema moral, el individualismo resultaba aceptable para Durkheim. Seguía oponiéndose al egoísmo, es decir, al individualismo carente de base colectiva, al hedonismo rampante. Presumiblemente, si se adhiere a la moralidad del individualismo, el actor es capaz de contener sus pasiones. No deja de ser irónico y paradójico y, en última instancia, también insatisfactorio, que Durkheim propusiera el culto al individuo como solución al egoísmo moderno. Parece que Durkheim llegó a reconocer que nada podía detener la corriente del individualismo en la sociedad moderna, y en lugar de oponerse a ella, salió lo mejor que pudo del aprieto y (a juzgar por sus principios morales) elevó al menos algunas formas de individualismo a la categoría de sistema moral. Uno de los muchos problemas que plantea esta perspectiva es la virtual imposibilidad de diferenciar en la vida real entre las acciones que se basan en el individualismo moral y las basadas en el egoísmo. Sin embargo, Durkheim contestaría que sí era posible distinguir entre las personas que se comportan de acuerdo con una moralidad que exige reconocer debidamente la dignidad, los derechos y la libertad inherente al individuo, y las que simplemente actúan con el único fin de promover su propio interés por simple egoísmo.

EL ACTOR EN EL PENSAMIENTO DE DURKHEIM

El grueso de este capítulo está dedicado a la preocupación de Durkheim por los hechos sociales. Sin embargo, a Durkheim también le interesaron los aspectos microscópicos de la realidad social; pasaremos ahora a estudiar algunos de ellos. El lector debe recordar que una buena parte de lo que Durkheim nos ofrece en lo tocante a estos aspectos se deriva de un interés más profundo por los hechos sociales y, en realidad, no puede separarse de éste.

Los argumentos abiertamente celosos de Durkheim a favor de la sociología y en contra de la psicología han llevado a muchos a la conclusión de que tenía poco que ofrecer sobre el actor humano y la naturaleza de la acción (Lukes,

1972: 228). Muchos sostienen que Durkheim apenas se interesó por la conciencia individual (Nisbet, 1974: 32; Pope, 1975: 368, 374), porque no la consideraba susceptible de análisis científico. Robert Nisbet lo expresó así:

> No podemos abordar los estados internos de la mente... La conciencia, aunque es muy real, no pasa el austero examen del método científico. Si queremos estudiar fenómenos simples de una manera objetiva, debemos reemplazar el hecho interno de la conciencia por un índice externo que lo represente, y estudiar el primero a la luz del segundo.
>
> (Nisbet, 1974: 52; véase también Pope, 1976: 10-11)

Aunque hay algo de cierto en esta cita, exagera en exceso la realidad de lo que se encuentra en la obra de Durkheim. Si bien Durkheim pudo haberse manifestado en contra del estudio de la conciencia, se detuvo a reflexionar sobre ella en varios momentos. No obstante, cierto es que consideró al actor y sus procesos mentales como factores secundarios o, más frecuentemente, como variables dependientes cuya explicación residía en factores focales e independientes: los hechos sociales.

Durkheim criticaba el estudio de la conciencia, pero reconocía la importancia de los procesos mentales, e incluso los integró en su obra. Si bien manifiesta esta importancia en otros muchos lugares (por ejemplo, Durkheim, 1897/1951: 315), la siguiente cita es la manifestación más clara de su interés por los procesos mentales:

> En general, creemos que la sociología no habrá cumplido del todo su tarea, mientras no haya penetrado en el fuero interno de los individuos para relacionar las instituciones que intenta explicar con sus condiciones psicológicas... el hombre es para nosotros no tanto un punto de partida como un punto de llegada.
>
> (Durkheim, citado en Lukes, 1972: 498-499)

Parece que Durkheim se centró en los hechos «externos» —las tasas de suicidio, el derecho, etc..— porque son, en realidad, susceptibles de un análisis científico, pero pensaba que tal análisis macroscópico no era suficiente. Su meta última fue integrar una comprensión de los procesos mentales en su sistema teórico. Ello se ve claro, por ejemplo, en su trabajo sobre el suicidio, en el que vincula las causas sociales con los estados subjetivos. Aunque jamás logró integrar adecuadamente este análisis en su obra, puede afirmarse que abordó la cuestión de la conciencia de diferentes maneras.

Supuestos sobre la naturaleza humana

Comprenderemos mejor las ideas de Durkheim sobre la conciencia si examinamos sus supuestos sobre la naturaleza humana. Pese a haber enunciado varios supuestos cruciales sobre la naturaleza humana, Durkheim negaba que lo hubiera hecho. Afirmaba que *no* había comenzado postulando una cierta concep-

ción de la naturaleza humana para deducir de ella su sociología. Por el contrario, mantenía que había partido de la sociología para lograr una comprensión cada vez más clara de la naturaleza humana. Sin embargo, tal vez se mostró poco honesto con nosotros y quizás también consigo mismo.

De hecho, Durkheim identificó varios componentes de la naturaleza humana. En un nivel básico, aceptaba la existencia de los impulsos biológicos. Pero, según él, para la sociología eran más importantes los sentimientos sociales, entre ellos «el amor, el afecto, la solidaridad y los fenómenos asociados» (Wallwork, 1972: 28). Durkheim pensaba que las personas tenían una naturaleza social porque «si los hombres no estuvieran inclinados por naturaleza hacia sus semejantes, hacia la fábrica de la sociedad en su conjunto y hacia sus costumbres e instituciones, nunca hubieran surgido» (Wallwork, 1972: 29-30). No obstante, estos sentimientos no desempeñaban un papel activo en su sociología, y quedaron, por tanto, relegados al dominio de la psicología. Otro de los supuestos básicos de Durkheim, que recibió escasa atención por su parte, era la idea de que las personas eran capaces de pensar: «Durkheim mantenía que los hombres difieren de los animales debido exactamente a que las imágenes y las ideas intervienen entre los impulsos innatos y la conducta» (Wallwork, 1972: 30).

Si bien lo que acabamos de señalar tiene una importancia marginal en su obra, otro de los supuestos de Durkheim sobre la naturaleza humana —que ya hemos tocado anteriormente— puede considerarse como la base de toda su sociología. Este supuesto es que las personas nacen con una diversidad de impulsos egoístas que, si no se contienen, constituyen una amenaza para ellas y para la sociedad. Para Durkheim, las personas tienen multitud de pasiones. Si estas pasiones no se contienen se multiplican hasta el punto de que el individuo se convierte en esclavo de ellas. Esto llevó a Durkheim a una (a primera vista) curiosa definición de *libertad* como control externo de las pasiones. Las personas son libres siempre que las fuerzas externas controlen sus pasiones; de estas fuerzas, la más general e importante era la moralidad común. Puede afirmarse que la totalidad del edificio teórico de Durkheim, en especial su énfasis en la moralidad colectiva, se erige sobre este supuesto básico acerca de las pasiones humanas. Como Durkheim dijo: «La pasión individualiza, pero también esclaviza. Nuestras sensaciones son esencialmente individuales; pero somos más personas cuanto más nos apartamos de nuestros sentidos, y más capaces somos de pensar y actuar de acuerdo con nuestro pensamiento» (1912/1965: 307-308). Esta cuestión también queda manifiesta en la distinción que hizo Durkheim (1914/1973) entre el cuerpo y el alma y el eterno conflicto entre ambos. El cuerpo representa las pasiones; el alma, la moralidad común de la civilización. «Se contradicen y se niegan mutuamente» (Durkheim, 1914/1973: 152). Es evidente que el deseo de Durkheim era que este conflicto se solucionara con el triunfo del alma sobre el cuerpo: «Es la civilización la que ha hecho al hombre tal como es; es lo que le distingue del animal: el hombre sólo es hombre debido a que ha sido civilizado» (1914/1973: 149).

Para Durkheim, la libertad procede del exterior más que del interior. Re-

quiere una conciencia colectiva que refrene las pasiones. «La moralidad parte del desinterés por nosotros mismos y del compromiso con algo diferente a nosotros mismos» (Durkheim, 1914/1973: 151). Pero la libertad, o la autonomía, tienen otra acepción en la obra de Durkheim. Es decir, la libertad se deriva también de la internalización de una moralidad común que acentúa el significado y la independencia de los individuos (Lukes, 1972: 115, 131). Sin embargo, en ambos sentidos la libertad es una característica de la sociedad, no de los individuos. Aquí, como en casi todas partes, podemos apreciar el mayor grado de importancia que Durkheim atribuía a los hechos sociales inmateriales (en este caso «el individualismo moral») que a los procesos mentales.

Podemos incluir también las *representaciones individuales* dentro de los supuestos de Durkheim sobre la naturaleza humana. Mientras las representaciones colectivas se crean mediante la interacción entre la gente, las representaciones individuales se forman a raíz de la interacción entre las células cerebrales. Las representaciones individuales quedan relegadas al dominio de la psicología, así como otros muchos aspectos de las ideas de Durkheim sobre la conciencia. Esta es la parte de los procesos mentales que Durkheim no deseaba examinar, y constituye su punto flaco más vulnerable. George Homans (1969), por ejemplo, afirmaba que Durkheim mostraba una concepción harto limitada de la psicología al confinarla al estudio de los instintos. La psicología de hoy va más allá del estudio de los instintos y se ocupa de algunos fenómenos sociales que Durkheim hubiera considerado dominio de la sociología. Homans concluyó que «ciertamente, la sociología no es un corolario del tipo de psicología que Durkheim tenía en mente» (1969: 18). Sin embargo, desde el punto de vista de Homans, hoy en día es difícil, si no imposible, separar con claridad la sociología de la psicología actual.

Socialización y educación moral

Teniendo en cuenta sus ideas sobre las pasiones humanas innatas y la necesidad de controlarlas mediante una moralidad común, no es sorprendente que Durkheim se interesara enormemente por la *internalización* de las costumbres sociales a través de la educación y, en términos más generales, de la socialización. La moralidad social existe fundamentalmente en el nivel cultural, pero también es internalizada por el individuo. En palabras de Durkheim, la moralidad común «penetra en nosotros» y «forma parte de nosotros» (Lukes, 1972: 131).

A Durkheim no le preocupaba tanto la cuestión de la internalización como el modo en que podía solventar los problemas estructurales y culturales de su época (Pope, 1976: 195). No especificó cómo se internalizaba la moralidad común. Le preocupaba más lo que parecía ser un debilitamiento de la fuerza de esta internalización de la moralidad en la sociedad contemporánea. Lo que esencialmente le importaba era la disminución del grado en que los hechos sociales ejercían control sobre la conciencia. Como Robert Nisbet señaló, «Durkheim nunca abandonó la convicción de que la sociedad occidental de su tiempo atra-

vesaba una crisis grave, y de que, en el fondo, la crisis se debía a una relajación patológica de la autoridad moral sobre las vidas de los individuos» (1974: 192). Durkheim expresó así su preocupación: «La historia no ha registrado una crisis tan grave como la que llevan padeciendo durante más de un siglo las sociedades europeas. La disciplina colectiva en su forma tradicional ha perdido su autoridad» (1973: 101). El interés de Durkheim por la anomía, tanto en *El suicidio* como en *La división del trabajo social*, puede considerarse como una manifestación de esta preocupación.

Una buena parte del trabajo de Durkheim sobre la educación y, en general, sobre la socialización, puede ser estudiada a la luz de su preocupación por la decadencia moral y las posibles reformas para detenerla. Durkheim definía la *educación* y la *socialización* como los procesos mediante los cuales el individuo aprende las maneras de un determinado grupo o sociedad, es decir adquiere las herramientas físicas, intelectuales y, más importantes aún, morales necesarias para actuar en la sociedad (Durkheim, 1922/1956: 71). La educación moral tiene tres aspectos fundamentales (Wallwork, 1972).

En primer lugar, su meta es proporcionar a los individuos la *disciplina* que necesitan para controlar las pasiones que amenazan con someterlos:

> El conjunto de las reglas morales forma alrededor de cada hombre una especie de barrera ideal, al pie de la cual viene a morir la marea de las pasiones humanas, sin poder pasarla. Así es posible satisfacer las pasiones humanas, por cuanto están contenidas. Tanto, que si la barrera se debilita en un punto cualquiera, las fuerzas humanas contenidas hasta entonces se precipitan tumultuosamente por la brecha abierta; pero una vez liberadas no encuentran término en donde detenerse.
>
> (Durkheim, 1973: 42)

En términos más específicos, y sobre la educación de los niños, Durkheim creía que sólo a través de la disciplina «y sólo por su intermedio podemos enseñar al niño a moderar sus deseos, a circunscribir apetitos de cualquier clase, a limitar y, por eso mismo, definir los objetos de su actividad. Esta limitación es condición de la felicidad y de la salud moral». (1973: 43-44).

En segundo lugar, los individuos nacen con un sentimiento de autonomía. Pero se trata de una clase de autonomía característicamente atípica en virtud de la cual «el niño entiende por qué las reglas que prescriben ciertos tipos de conducta deben ser 'deseadas libremente', es decir 'voluntariamente aceptadas' por 'consentimiento ilustrado'» (Wallwork, 1972: 127).

Finalmente, el objetivo primordial del proceso de la socialización era el desarrollo de un sentimiento de dedicación y respeto a la sociedad y a su sistema moral. Estos aspectos de la educación moral constituyen esfuerzos por combatir la relajación patológica del control de la moralidad colectiva sobre el individuo en la sociedad moderna.

En términos más generales, Durkheim se ocupó del modo en que la moralidad colectiva constriñe a las personas, tanto externa como internamente. En

cierto sentido, los hechos sociales inmateriales eran externos a las personas y moldeaban sus pensamientos (y acciones). Por supuesto, los hechos sociales no pueden actuar por sí mismos, sino sólo por mediación de sus agentes. Pero Durkheim daba más importancia al grado en el que los individuos se sujetaban a sí mismos mediante la internalización de la moralidad social. Como él mismo señaló: «La fuerza colectiva no se encuentra totalmente fuera de nosotros; no actúa sobre nosotros totalmente desde fuera; como la sociedad no puede existir si no es a través de la conciencia individual, esta fuerza penetra en nosotros y se organiza en nuestro interior» (1912/1965: 240). Además de aclarar el proceso de la internalización, la cita anterior también nos muestra de nuevo que Durkheim rechazaba la idea de una mente colectiva, porque afirmaba que las fuerzas colectivas sólo podían existir en la conciencia individual. Ernest Wallwork nos proporcionó una reflexión útil que clarifica la importancia de la internalización de la moralidad en el sistema de Durkheim:

> Durkheim observa que una mente normal no puede tener en consideración máximas morales si no las concibe como obligatorias. Las reglas morales tienen un «carácter imperativo», «ejercen una suerte de control sobre la voluntad que hace que ésta sienta la obligación de aceptarlas». Esta obligación no debe confundirse con la fuerza psíquica o la compulsión; la voluntad no es forzada a aceptar las normas que ha hecho suyas, ni siquiera en el caso de que las apoye la opinión pública. «La constricción moral no es una presión exterior y mecánica; tiene un carácter más íntimo y psicológico». Pero este sentido psicológico e íntimo de obligación no es otro que el de la autoridad de la opinión pública, que penetra, como el aire que respiramos, en las entrañas más profundas de nuestro ser.
>
> (Wallwork, 1972: 38)

Durkheim ofreció un ejemplo específico de la constricción interna en su estudio sobre la religión:

> Así pues, si [el individuo] se comporta de una determinada manera en relación con los seres totémicos, no es tan sólo por el hecho de que las fuerzas que en ellos residen son físicamente temibles de abordar, sino además porque se sienten *moralmente obligados a comportarse así; tienen la sensación* de obedecer a una especie de imperativo, de realizar un deber.
>
> (Durkheim, 1912/1965: 218)

Estas preocupaciones por la internalización, la socialización y la educación pueden ser consideradas en el contexto del constreñimiento que ejerce la moralidad colectiva sobre el actor. Sea externo o interno tal constreñimiento, la moralidad colectiva se sirve de él para controlar los pensamiento y las acciones de los individuos.

Las limitadas reflexiones de Durkheim sobre la conciencia llevaron a muchos a creer que su tipo ideal de actor se dejaba controlar totalmente por las fuerzas exteriores, era un conformista absoluto. Aunque muchos sostienen esta opinión —y algunos sociólogos modernos creen seguir a Durkheim al adoptar esta postura—, el mismo Durkheim no suscribía esta perspectiva tan extrema

del actor: «La conformidad no debe llegar al extremo de subyugar totalmente el intelecto. Así, no se sigue de la creencia en la necesidad de la disciplina que ésta deba ser ciega y esclava» (citado en Giddens, 1972: 113). Durkheim sí creía que los individuos debían desempeñar su papel, que no eran meros reflejos de las ideas colectivas y que la individualidad existía. Cada uno de nosotros tenemos nuestro propio temperamento, nuestros propios hábitos, etc.. «Cada uno de nosotros deja su propia huella sobre ellas [las ideas colectivas]; y esto explica el hecho de que cada uno tenga sus propias maneras de pensar... sobre las reglas de la moralidad común» (Durkheim, 1914/1973: 161; véase también Durkheim 1913-14/1983: 91-92). Aunque Durkheim dejó abierta la posibilidad de la individualidad, su obra tendía a subrayar la importancia del control externo sobre los actores y, además, el carácter deseable de esa constricción.

Variables dependientes

En todas las obras de Durkheim la conciencia aparece como una variable dependiente determinada por diversos hechos sociales materiales y, en especial, por los inmateriales.

> Durkheim consideraba sociológicamente relevantes los estados subjetivos en tanto producto de causas sociales. «Son como prolongaciones... dentro de los individuos»... de las causas sociales de las que dependen. Son susceptibles de explicación sociológica como efectos, pero nunca como causas. De acuerdo con Durkheim, tratar los estados subjetivos como agentes causales amenazaba la legitimidad de la pretensión de cientificidad de la sociología reduciéndola a la psicología.
>
> (Pope, Cohen y Hazelrigg, 1975: 419)

Procedemos, pues, a analizar algunas de estas variables dependientes, no sin dejar claro que Durkheim las trató de manera vaga y superficial. En *El suicidio*, por ejemplo, se mostró bastante ambiguo respecto al modo en que las corrientes sociales influían en la conciencia individual y a la manera en que esta conciencia alterada elevaba, a su vez, las tasas de suicidio (Pope, 1976: 191). La misma crítica se puede aplicar a todos los análisis de Durkheim sobre la conciencia.

En *La división del trabajo* Durkheim analiza la conciencia de un modo indirecto, pero se ve con claridad que la considera una variable dependiente. Es decir, su argumento sostiene que los cambios en los niveles cultural y societal producen cambios en los procesos de la conciencia individual. En una sociedad con solidaridad mecánica la poderosa conciencia colectiva limita y constriñe la conciencia individual. En una sociedad con solidaridad orgánica, las potencialidades individuales se expanden, al igual que la libertad individual. Pero aunque percibimos de nuevo que Durkheim toma la conciencia como variable dependiente, nuestro pensador no lo explicita. En *El suicidio*, sin embargo, el estatus de la conciencia como variable dependiente resulta mucho más claro. En pocas palabras, la principal variable independiente es la moralidad colecti-

va, y la variable dependiente más importante son las tasas de suicidio; sin embargo interviene también otro conjunto de variables dependientes que, simplemente, son los estados mentales. Steven Lukes, cuando hablaba de los «puntos flacos» del individuo, hacía referencia a este nivel mental: «Desde fuera, las corrientes apuntan a los 'puntos flacos' de los individuos inclinados al suicidio» (1972: 214).

Lukes (1972: 216-217) fue de hecho más allá y afirmó que existe una teoría sociopsicológica debajo del «lenguaje sociológicamente agresivo» de *El suicidio*. Por un lado, la teoría sostiene la creencia de que los individuos necesitan comprometerse con metas sociales. Por otro, los individuos no deben comprometerse con estas metas hasta el punto de perder su autonomía personal. Finalmente, como ya hemos mencionado, Durkheim creía que los individuos poseen pasiones y que sólo pueden sentirse satisfechos y libres si éstas son controladas desde el exterior.

En *El suicidio* encontramos estados de conciencia específicos asociados con cada uno de los tres tipos de suicidio:

> Estos estados subjetivos, efectos de determinadas condiciones sociales, empujan al individuo a suicidarse... El suicidio egoísta se caracteriza por una depresión general que adopta bien la forma de languidez melancólica, bien de indiferencia epicúrea... El suicidio anómico va acompañado de ira, desilusión, irritación y de exasperada fatiga... y el suicidio altruista entraña un tranquilo sentido del deber, entusiasmo místico o pacífico coraje.
>
> (Pope, 1976: 197)

Durkheim percibía los estados de conciencia concretos que acompañaban a cada tipo de suicidio. Es evidente que estos estados le interesaban poco debido a su mayor preocupación por los fenómenos de mayor alcance. Incluso un seguidor tan apasionado como Nisbet expresó su deseo de que Durkheim «hubiera dedicado más atención a los mecanismos específicos por los que las representaciones colectivas en la sociedad se traducen, de manera distintivamente humana y a menudo creativa, en representaciones individuales que reflejan la relación del hombre con la sociedad» (1974: 115). Lukes también lo subrayó: «El hecho de centrar exclusivamente su atención en el elemento sociedad del esquema, en el impacto de las condiciones sociales sobre los individuos y no en las formas en que los individuos perciben, interpretan y responden a las condiciones sociales, le condujo a no explicar, a no analizar, los supuestos sociopsicológicos sobre los cuales se apoyaban sus teorías» (1972: 35).

Categorías mentales. Un ejemplo específico de esta tendencia a asignar prioridad al nivel de la sociedad lo constituye la obra de Durkheim y Marcel Mauss[4] en torno a la influencia de la estructura de la sociedad en la forma del pensa-

[4] Marcel Mauss, sobrino de Durkheim y estudioso avezado, publicó con éste sus trabajos sobre las categorías mentales.

miento individual. En lo fundamental, Durkheim (y Mauss) afirmaban que la forma que adopta la sociedad influye en la forma que adopta el pensamiento. Frente a los que creían que las categorías mentales moldeaban el mundo, ellos afirmaban que era el mundo social el que daba forma a las categorías mentales: «Lejos de ocurrir... que las relaciones de los hombres se basen en relaciones lógicas entre las cosas, en realidad son las primeras las que moldean las segundas» (Durkheim y Mauss, 1903/1963: 82). Aunque ciertas estructuras importantes (como la estructura de la familia y los sistemas económico y político) desempeñan una importante papel en la configuración de las categorías lógicas, Durkheim y Mauss dedicaron mucha atención a la influencia de la sociedad en su conjunto:

> La sociedad no ha sido simplemente un modelo sobre el cual haya trabajado el pensamiento clasificador; sus propios cuadros han servido de cuadros al sistema. Las primeras categorías lógicas han sido categorías sociales; las primeras clases de cosas han sido clases de hombres... Los hombres han agrupado idealmente a los otros seres porque previamente estaban ellos agrupados y se veían a sí mismos bajo la forma de grupos; los dos modos de agrupamiento han empezado confundiéndose para terminar siendo indistinguibles.
>
> (Durkheim y Mauss, 1903/1963: 82-83)

La importancia que atribuye Durkheim a los macrofenómenos se manifiesta claramente en esta reflexión acerca de la influencia de la sociedad sobre las categorías lógicas. Sin embargo, Durkheim no se detuvo a analizar el proceso inverso: el modo en que el funcionamiento de las categorías mentales moldea, a su vez, las estructuras de la sociedad.

Durkheim hubiera creado una sociología más satisfactoria si se hubiera detenido a analizar la conciencia en lugar de considerarla una misteriosa variable dependiente. La concentración exclusiva en los fenómenos macro impide el estudio de elementos importantes para un modelo adecuado de sociología. Lukes subrayó algunas cuestiones de interés en su análisis de *El suicido*. Afirmaba, con bastante razón, que una explicación satisfactoria del suicidio no puede detenerse tras el examen de las corrientes sociales. Desde su punto de vista: «La explicación del suicidio —y la de las tasas de suicidio— *necesariamente debe* explicar por qué las personas se suicidan» (Lukes, 1972: 221; cursivas añadidas). Durkheim se equivocó también al presumir que la conciencia no era susceptible de investigación y explicación científicas. Tal investigación debe y puede emprenderse si se desean superar las teorías parciales de la vida social. Nada se soluciona reconociendo simplemente la existencia de la conciencia y rechazando su análisis. El compromiso de Durkheim con una perspectiva restringida de la ciencia, así como su tendencia a hacer enunciados radicalmente sociológicos, que excluyen el recurso a la conciencia, le llevaron por mal camino:

> Le habría bastado con afirmar que los hechos «sociales» no pueden explicarse totalmente en términos de hechos «individuales»; pero afirmó que sólo pueden

explicarse en términos de hechos sociales... habría sido suficiente afirmar que ningún fenómeno social, y muy pocas actividades humanas, pueden identificarse o explicarse satisfactoriamente sin una referencia explícita o implícita a factores sociales.

(Lukes, 1972: 20)

Durkheim también se equivocó al no asignar a la conciencia un papel activo en el proceso social. En su sistema teórico las personas están, por lo general, controladas por fuerzas sociales, pero aquéllas no controlan activamente esos sistemas de fuerzas. Esto condujo a Wallwork a afirmar que «la principal debilidad del sistema de Durkheim es... que no consideró el juicio moral *activo*» (1972: 65; cursivas añadidas). Durkheim atribuía muy poca independencia a los actores (Pope y Cohen, 1938: 1364). Los actores pueden rechazar algunos, la mayoría o incluso todos los principios morales que les rodean. Cuando Durkheim hablaba de autonomía, se refería a la aceptación de las normas morales de la autonomía. Los individuos aceptan el control moral y se reprimen únicamente en virtud de la internalización de esas normas. Pero como Wallwork señaló, la autonomía tiene un componente bastante más activo: «La autonomía también implica una exploración voluntaria, una iniciativa espontánea, una destreza competente y la autorrealización creativa... Se debe animar al niño a ejercer su propia voluntad, iniciativa y creatividad» (1972: 148).

En efecto, la investigación sobre los procesos cognitivos, en parte llevada a cabo por Jean Piaget, quien trabajó dentro de la tradición durkheimiana, indica que la creatividad individual constituye un importante componente de la vida social. Resumiendo la obra de Piaget, Lawrence Kohlberg (que investigó los elementos cognitivos en el desarrollo moral) y otros, Wallwork señaló:

Además del condicionamiento cultural, la actividad cognitiva del sujeto es condición necesaria para la construcción de la experiencia. Piaget y Kohlberg concluyen que, el carácter distintivamente fenomenológico de la experiencia moral, queda siempre determinado tanto por ser el producto de la construcción cognitiva del sujeto como por requerir la adaptación al condicionamiento cultural por parte del sujeto.

(Wallwork, 1972: 67)

En otras palabras, una sociología satisfactoria requiere un actor más creativo y una investigación más profunda sobre los procesos creativos.

Hemos visto que, en contra de la opinión de muchos, Durkheim manifestó ideas sobre los procesos mentales. Sin embargo, el carácter periférico que tienen los procesos mentales en su sistema teórico confiere vaguedad e indeterminación a su investigación sobre estos procesos. Más criticable es el hecho de que el punto de partida de su obra sea una imagen pasiva del actor y, desde mi punto de vista, una teoría sociológica plenamente satisfactoria requiere un actor activo como componente esencial.

ACCION INDIVIDUAL E INTERACCION

El punto flaco más vulnerable de Durkheim se encuentra en su obra sobre la acción y la interacción individual. En su sistema encontramos de manera implícita y sin detallar la idea de que los cambios en el nivel de los macrofenómenos sociales producen cambios en el nivel de la acción y la interacción individual. Por ejemplo, aprehendemos con claridad que la naturaleza de la acción y la interacción es bastante diferente en las sociedades con solidaridad mecánica y en las que presentan solidaridad orgánica. En una sociedad con solidaridad mecánica, el individuo suele enfurecerse ante la violación de la conciencia colectiva y actuar inmediata y agresivamente contra el violador. Sin embargo, un individuo en una sociedad con solidaridad orgánica suele adoptar una actitud más moderada, como, por ejemplo, llamar a la policía o recurrir a los tribunales[5]. De modo similar, en *El suicidio*, el supuesto que se encuentra en la base del estudio de las variaciones de las tasas de suicidio es que la naturaleza de la acción y la interacción individual varía como resultado de las variaciones en las corrientes sociales. En esta obra se emplean las tasas de suicidio como medidas acumulativas de los cambios en el nivel individual, pero no se analiza, al menos en detalle, la naturaleza de estos cambios. Se pueden formular críticas similares respecto a otras obras de Durkheim, pero la más general es que Durkheim apenas analizó la acción y la interacción individual.

RESUMEN

Emile Durkheim ofreció una teoría más coherente que cualquiera de las que desarrollaron los demás teóricos clásicos de la sociología. Adoptó una orientación teórica transparente y la utilizó en varios trabajos específicos. Sus defensores dirían que la claridad del pensamiento de Durkheim se deriva de esta coherencia, al tiempo que sus críticos aducirían que esa claridad se debe a la relativa simplicidad de su teoría. En cualquier caso, es ciertamente más fácil penetrar en la esencia del pensamiento de Durkheim que en la de las reflexiones de otros teóricos clásicos.

El núcleo de la teoría de Durkheim lo constituye su concepto de hecho social. Durkheim distinguía entre dos tipos básicos de hechos sociales: los materiales y los inmateriales. Aunque con frecuencia ocupan un lugar de prioridad causal en su teorización, los hechos sociales materiales (por ejemplo, la división del trabajo, la densidad dinámica y el derecho) no constituían las fuerzas más importantes en el sistema teórico de Durkheim. La preocupación esencial

[5] Aunque en algunos casos (por ejemplo, el ataque a un hijo), los miembros de ambos tipos de sociedad reaccionarían violentamente. Así las diferencias entre las dos sociedades dependen (hasta cierto punto) de la naturaleza del delito.

de Durkheim eran los hechos sociales inmateriales. Analizó varios, entre ellos la conciencia colectiva, las representaciones colectivas y las corrientes sociales.

El estudio de Durkheim sobre el suicidio constituye un buen ejemplo de la importancia que tienen los hechos sociales inmateriales en la totalidad de su obra. De acuerdo con su modelo causal básico, los cambios en los hechos sociales inmateriales producían, en última instancia, diferencias causales en las tasas de suicidio. Durkheim distinguió cuatro tipos de suicidio —egoísta, altruista, anómico y fatalista— y se esforzó por mostrar cómo influían en cada tipo los diferentes cambios en las corrientes sociales. Para Durkheim y sus seguidores, el estudio del suicidio constituía una evidencia de que la sociología tenía un lugar legítimo dentro del conjunto de las ciencias sociales. Después de todo, decían, si la sociología podía explicar un acto tan individualista como el suicidio, entonces podía explicar otros aspectos menos individuales de la vida social.

Debido a su preocupación central por los hechos sociales inmateriales y a algunos desafortunados enunciados que desarrolló en el intento de definir el dominio específico de la sociología, se ha acusado a veces a Durkheim de mantener una orientación metafísica sobre la existencia de una «mente colectiva». Pese a que desarrolló argumentos aparentemente indefendibles, Durkheim no creía en la existencia de una mente colectiva y, en realidad, tenía una concepción muy moderna de la cultura.

En sus últimos años, Durkheim se interesó por otro aspecto de la cultura: la religión. En su análisis de la religión primitiva, el objetivo de Durkheim era mostrar que las raíces de la religión se encontraban en la estructura social de la sociedad. Es la sociedad la que define ciertas cosas como sagradas y otras como profanas. En su análisis del totemismo primitivo, Durkheim demostró el carácter social del origen de la religión y sus raíces en la estructura social del clan. Además, consideraba el totemismo como una forma específica y manifiesta de conciencia colectiva en la sociedad primitiva. La fuente de esta conciencia se hallaba, como la de todos los productos colectivos, en los procesos de efervescencia colectiva. Al final, Durkheim llegó a la conclusión de que sociedad y religión eran lo mismo, dos manifestaciones del mismo proceso general.

Debido a que identificaba la sociedad con Dios, deificándola, Durkheim se oponía a la revolución social. Era un reformador social preocupado por la introducción de mejoras en el funcionamiento de la sociedad. Mientras Marx percibía diferencias irreconciliables entre capitalistas y trabajadores, Durkheim creía que estos grupos podían unirse en asociaciones profesionales. Recomendaba la creación de estas asociaciones para restaurar la moralidad colectiva en el mundo moderno y para aliviar algunas patologías remediables de la división moderna del trabajo. Pero, sin embargo, estas reformas estructurales tan limitadas no podían solucionar los problemas culturales más generales que invadían el mundo moderno. Por ello Durkheim puso sus esperanzas en ese

curioso sistema moderno de moralidad colectiva que él denominó «culto al individuo».

Durkheim apenas habló de los microfenómenos, pero esto no significa que no tuviera nada que decir a este respecto. Desarrolló algunos supuestos sobre la naturaleza humana, y estudió la socialización y la educación moral. Pero, en su obra, los microfenómenos suelen ser tratados como variables dependientes determinadas por los macrocambios. Aunque Durkheim analizó los principales niveles de la realidad social, se centró en las macrofuerzas y en su influencia causal en el nivel individual.

CAPITULO 7

MAX WEBER

Max Weber (1864-1920) es probablemente la figura mejor conocida y más influyente de la teoría sociológica[1]. Prolífico escritor y complejo pensador, lo que contribuyó a su fama, su obra es difícil de resumir en un único capítulo. Si abundantes son sus obras, mayor aún es la producción de sus críticos y estudiosos. Weber no sólo es conocido por su aproximación a la teoría general, sino también por un sinnúmero de ideas particulares que, en sí mismas, han generado un considerable acopio de estudios y críticas. Por ejemplo, una gran parte del trabajo en sociología de las organizaciones procede de su trabajo sobre la burocracia. Asimismo, sus ideas acerca de la relación entre el protestantismo y el capitalismo son extraordinariamente polémicas. La magnitud, diversidad y complejidad de la obra de Weber dificulta bastante la síntesis; dicho problema se agudiza debido a su inconsistencia y a su incapacidad para decir exactamente lo que pensaba. Así pues, aunque en sí misma su obra es provocadora y rica, desafía un simple resumen y análisis.

Tan variada y sujeta a múltiples interpretaciones es ésta, que ha influido en todos los frentes de la teoría sociológica. Ciertamente influyó en el funcionalismo estructural, especialmente a través de Talcott Parsons, en la tradición del conflicto (R. Collins, 1975, 1990) y en la teoría crítica, donde ha provocado casi tantos estudios como la orientación de Marx, y sobre todo en la de Jurgen Habermas, principal heredero de la tradición de la teoría crítica. Los interaccionistas simbólicos se han visto afectados sobre todo por las ideas de Weber acerca de la *verstehen*. Alfred Schutz, de quien hablaremos en el capítulo décimo, lo fue asimismo en lo que se refiere a significados y motivos, y él, a su vez, jugó un papel crucial en el desarrollo de la fenomenología y la etnometodología.

Dado que es necesario entender claramente las ideas de Weber (1903-17/1949) en torno a la metodología y las ciencias sociales para llegar a su teoría sustantiva, comenzaremos el capítulo con una discusión de éstas. Se opuso a la utilización del razonamiento abstracto puro, prefiriendo siempre una investigación empírica y a menudo histórica. Su metodología modela su investigación, y la combinación de ambas fundamenta su orientación teórica.

METODOLOGIA

Historia y sociología

Weber tendía a quitarle énfasis a los factores metodológicos, considerándolos como «la precondición de un fructuoso trabajo intelectual» (1903-17/1949: 115; véase también Marianne Weber, 1975: 309). Se centraba en lo sustancial: «Las ciencias solamente pueden ser establecidas y pueden desarrollar sus métodos

[1] Durante algún tiempo su postura se vio amenazada por un creciente interés por el trabajo de Karl Marx, que era ya mucho más conocido por el público en general y en otros campos. Pero con el fracaso del comunismo la posición preeminente de Weber parece estar asegurada otra vez.

empleando la claridad y resolviendo *problemas sustantivos*. Por otro lado, nunca en tales desarrollos han jugado un papel crucial reflexiones puramente epistemológicas y metodológicas.» (1903-17/199: 116). Es importante examinar la orientación metodológica de Weber, a pesar del papel secundario dentro de su obra, no sólo porque nos ayuda a entender su postura ante la sociología, sino también porque muchas de estas orientaciones son hoy en día trascendentales en lo que se refiere a la metodología sociológica.

Para comprender la metodología weberiana debemos clarificar su pensamiento sobre la relación existente entre historia y sociología. Siendo estudiante de derecho y habiendo conseguido su primer empleo académico en este campo, su temprana carrera estuvo dominada por el interés por la historia. De hecho, su tesis doctoral consistió en diversos estudios históricos sobre la Edad Media y Roma. Años más tarde, sin embargo, se dedicó intensamente a la sociología. Se ha dicho que esto ocurrió en 1909, el año que comenzó la redacción de *Economía y sociedad*, cuando terminó por consagrarse en cuerpo y alma a esta disciplina.

Habiéndose situado en el nuevo campo de la sociología, intentó dejar clara la relación que ésta tenía con el área establecida de la historia. Aunque Weber intuyera que cada una de estas disciplinas necesitaba de la otra, su punto de vista fue que la tarea de la sociología consistía en proveer a la historia de un servicio que ésta necesitaba (Roth,1976: 307). Con sus palabras: la sociología representa sólo un «preliminar, una modestísima tarea» (citado en R. Frank, 1976: 21). Así explica la diferencia entre dichas disciplinas: «La sociología persigue formular conceptos distintivos y generalizar las uniformidades de los procesos empíricos. Esto la distingue de la historia, que está orientada al análisis causal y a la explicación de acciones individuales, de estructuras y de personalidades poseedoras de una significación cultural» (1921/1968: 19). A pesar de esta tajante y al parecer clara diferenciación, en su propio trabajo fue incapaz de combinar ambas. Orientó la sociología al desarrollo de conceptos claros, de manera que pudieran representar un análisis causal de los fenómenos históricos. Definió su proceder ideal como «la segura imputación de hechos individuales y concretos ocurridos en la realidad histórica para concretar las causas históricamente dadas a través del estudio de precisos datos empíricos que han sido seleccionados desde puntos de vista específicos» (1903-17/199: 69). Así pues, podemos pensar que Weber fue un sociólogo histórico.

Su pensamiento dentro de la sociología está profundamente informado por la serie de debates intelectuales (*Methodenstreit*) que bullían en la Alemania de aquel tiempo. El más importante de ellos era el que abordaba la relación entre historia y ciencia. En los polos de aquel debate se situaban aquellos (los positivistas) que pensaban que la historia se rige por leyes generales (*nomotéticas*) y aquellos otros (subjetivistas) que reducen la historia a acciones y acontecimientos idiosincrásicos (*idiográficos*). (Los positivistas pensaban que la historia podía ser una ciencia natural, mientras los subjetivistas veían ambas disciplinas de forma radicalmente diferente. Por ejemplo, un pensador nomotético generalizará acerca de las revoluciones sociales, mientras un analista idiográfico se fijará principalmen-

Max Weber: Reseña biográfica



Max We er naci en Er urt, Alemania, el 2 de abril de 1864, en el seno de una familia de clase media. Entre sus padres hubo importantes diferencias de pensamiento y forma de vida, que tuvieron un efecto profundo no sólo en su formación intelectual, sino en su salud mental. Su padre fue un funcionario que ascendió a una posición política relevante. Formó parte de la élite establecida y como resultado de ello, evitó cualquier actividad o idealismo que requiriera un sacrificio personal o que amenazara su posición dentro del sistema. Weber padre fue un hombre que disfrutó de los placeres terrenales; en ello, y en otras muchas cosas, se diferenciaba de su mujer. La madre de Weber era una calvinista devota, una mujer que intentaba llevar una vida ascética exenta de los placeres anhelados por su marido. Sus ocupaciones eran más ultramundanas; continuamente le molestaban las imperfecciones que le advertían que no estaba destinada a la salvación. Estas hondas diferencias entre los padres originaron una gran tensión matrimonial que produjo gran impacto en el joven Weber.

Ya que era imposible imitar a sus padres, a Weber se le presentó una clara elección desde niño (Marianne Weber,1975: 62). Primero pareció optar por la vida libertina de su padre, pero más tarde se inclinó por la postura materna. Cualquiera que fuera la elección, dicha tensión provocada por la necesidad de elegir entre formas de vida tan dispares influyó negativamente en la salud mental del joven Weber.

A la edad de dieciocho años, abandonó su hogar durante algún tiempo para asistir a la Universidad de Heidelberg. Weber era tímido e inmaduro dado el nivel social desde el que ingresó en Heidelberg, pero pronto dio muestras de precocidad intelectual. Después que gravitara hacia la forma de vida de su padre, cambió rápidamente y entró en su vieja fraternidad. Allí aprendió a desenvolverse socialmente, debido en parte a las cantidades de cerveza que consumía con sus compañeros. Exhibió orgullosamente las cicatrices de un duelo, el signo de distinción de dicha fraternidad. No solamente manifestaba su identidad a la manera de su padre, sino que también se decantó, al menos durante aquella época, por el derecho, es decir por la carrera de su padre.

Después de tres cursos Weber dejó Heidelberg para hacer el servicio militar, y en 1884 volvió a Berlín, a casa de sus padres, para estudiar en la universidad de dicha ciudad. Permaneció allí durante los siguientes ocho años y completó sus estudios doctorándose. Se convirtió en abogado y comenzó a dar clases en la Universidad de Berlín. Durante los años que pasó en Berlín cambiaron sus intereses hacia las preocu-

paciones que mantendría a lo largo de su vida (economía, historia y sociología). Weber dependía económicamente de su padre, situación que detestaba. Se volvió hacia los valores de su madre mientras crecía la antipatía por su padre. Adoptó una vida ascética y se sumergió profundamente en el trabajo. Por ejemplo, podemos describir así sus hábitos cotidianos durante un semestre como estudiante: «Continúa la rígida disciplina de trabajo; regula su vida con el reloj; divide la rutina diaria en periodos exactos para las diferentes materias y ahorra, a su manera, cenando por las noches en su habitación una libra de carne picada y cuatro huevos fritos». (Mitzman, 1970: 48; Marianne Weber,1975: 105). Siguiendo a su madre se volvió diligente, se convirtió en un trabajador compulsivo, en lo que podríamos llamar un «trabajadicto».

Esta compulsión hacia el trabajo le llevó en 1896 a un puesto de profesor de Economía en Heidelberg. Pero en 1897, con su carrera académica floreciente, su padre murió después de una violenta discusión entre ellos. Poco después Weber comenzó a manifestar síntomas que culminarían en un derrumbamiento nervioso. A menudo era incapaz de dormir o de trabajar y pasó los seis o siete años siguientes en una situación de casi total colapso. Después de esta larga pausa recuperó algo de su fuerza en 1903, pero no fue capaz de recomenzar su actividad y el retorno a la vida académica hasta 1904, cuando pronunció su primera conferencia (en Estados Unidos) en seis años y medio. En 1904 y 1905 publicó una de sus obras más conocidas, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. En ella elevaba la influencia religiosa de su madre hasta el nivel académico. Ocupó la mayoría de su tiempo en el estudio de la religión, aunque no era una persona religiosa.

Aunque continuó teniendo problemas psicológicos, después de 1904 produjo algunos de sus trabajos más importantes. En esos años publicó sus estudios sobre las religiones mundiales desde una perspectiva histórica (por ejemplo, China, la India y el antiguo judaísmo). Cuando murió, el 14 de Junio de 1920, estaba trabajando en la más importante de sus obras, *Economía y sociedad*. A pesar de estar incompleta, fue publicada y traducida a varias lenguas. En este período, la obra de Weber fue prolífica. Además de numerosos escritos prestó atención a muchas otras actividades: colaboró en la fundación de la Sociedad Alemana de Sociología en 1910; su casa se convirtió en un centro frecuentado por intelectuales, que incluía a sociólogos como Georg Simmel y Robert Michels, además del filósofo y crítico literario Georg Lukács (Scaff 1989: 186-222). También fue activo políticamente y escribió algunos ensayos de actualidad. Tanto la vida de Weber como su trabajo estuvieron sujetos a una gran tensión entre la mente burocrática de funcionario que representaba su padre y la religiosidad de su madre, lo que se refleja en su vida profesional y personal.

te en los hechos específicos que conducen a la revolución norteamericana. Rechazó ambos extremos y desarrolló un procedimiento distintivo de analizar la sociología histórica. Según Weber, la historia se compone de acontecimientos empíricos y únicos; no puede haber generalizaciones en el nivel de la experiencia. Los sociólogos deben, por tanto, separar el mundo empírico del universo conceptual que construyen. Dichos conceptos no llegan a reflejar completamente el mundo real, pero pueden ser usados como utensilios heurísticos para conseguir un entendimiento mejor de la realidad. Por medio de esos conceptos los sociólogos pueden elaborar generalizaciones, pero éstas no son historia y no deben ser confundidas con la realidad empírica.

Aunque Weber se muestra claramente a favor de las generalizaciones, rechaza a los historiadores que intentan reducir la historia a un simple conjunto de leyes: «Para conocer los fenómenos históricos en su concreción, las leyes más generales, ya que están libres de contenido, son también las menos valiosas» (1903-17/1949: 80). Por ejemplo, criticó a un historiador (Wilhem Roscher) que intentaba determinar las leyes de la evolución histórica de un pueblo y creía que todos los pueblos atravesaban una secuencia típica de estadios. (Weber, 1903-06/1975). Weber apuntó que «La reducción de la realidad empírica... a 'leyes' está desprovista de significado» (1903-17/1949: 80). En otras palabras, «Una ciencia sistemática de la cultura... no tendría sentido en sí misma» (Weber, 1903-17/1949: 84). Esta visión particular se refleja en obras históricas específicas; por ejemplo, en su historia de las civilizaciones antiguas, Weber admite que aunque en ocasiones las épocas remotas fueron precursoras de lo que habría de ocurrir posteriormente, «la larga y continua historia de la civilización mediterránea europea no nos muestra ni ciclos cerrados ni una progresión lineal. Algunas veces los fenómenos históricos de las civilizaciones antiguas han desaparecido completamente, para volver a aparecer después en un contexto por entero diferente» (1896-1906/1976: 366).

En contra de esos puntos de vista, opuestos en lo que se refiere al saber histórico alemán, Weber adaptó su propia perspectiva que constituía una fusión de las dos posiciones. Weber intuye que la historia, esto es, la sociología histórica, debe interesarse tanto por la individualización como por la generalización. Dicha unificación se acompaña de la elaboración y el empleo de conceptos generales (que llamaremos «tipos ideales») en el estudio de individuos particulares, acontecimientos, o sociedades. Dichos conceptos generales están destinados a ser usados «para identificar y definir la individualidad de cada desarrollo, las características que hacen que uno concluya de modo tan diferente a otro. Según esto, uno puede determinar las causas que llevan a las diferencias» (Weber 1896-1906/1976: 385). Haciendo esta clase de análisis causal, Weber rebatió, al menos conscientemente, la idea de la búsqueda de un único agente causal a través de la historia[2]. En cambio, utilizó su arsenal conceptual para clasificar, en términos

[2] Irónicamente, Weber parecía, como veremos más adelante en este capítulo, argüir en su trabajo sustantivo que existen tales agentes causales en la racionalización de la sociedad.

de su significación causal, los diversos factores implicados en un caso histórico dado (Roth, 1971).

Los puntos de vista de Weber ante la sociología histórica están modelados en parte por la disponibilidad de los datos históricos empíricos, así como por su compromiso con el estudio de éstos. Fue la suya la primera generación de estudiosos que disponía de datos fidedignos sobre fenómenos históricos procedentes de muchas partes del mundo (MacCrae, 1974). Weber se inclinaba más a sumergirse él mismo en esos datos que a construir generalizaciones abstractas acerca de las verdades básicas de la historia. Aunque esto le condujo a importantes descubrimientos, le creó también serios problemas a la hora de entender su obra; a menudo se enredaba tanto en los detalles históricos que perdía la perspectiva de las razones básicas de los estudios históricos. Además, sus estudios históricos abordaron tantas épocas y tantas sociedades, que no pudo hacer mucho más que formular toscas generalizaciones (Roth, 1971). No obstante estos problemas, su compromiso con el estudio científico de hechos empíricos lo hizo atractivo para el desarrollo de la sociología en Estados Unidos.

En resumen, Weber creía que la historia se compone de una inagotable fuente de fenómenos específicos. Para estudiarlos era necesario elaborar una gran variedad de conceptos destinados a ser útiles para la investigación del mundo real. Como una regla general, aunque Weber (tal y como lo vamos a ver) no se adhería estrictamente a esta posición, como tampoco lo hacen la mayoría de los sociólogos e historiadores, la tarea de la sociología consiste en desarrollar esos conceptos que la historia utiliza para analizar causalmente los hechos históricos específicos. En este sentido, Weber trataba de combinar lo específico y lo general en un esfuerzo por hacer evolucionar una ciencia, que hiciera justicia a la compleja naturaleza de la vida social.

Verstehen

Weber creía que los sociólogos tenían una ventaja sobre los científicos naturales. Esta ventaja residía en la capacidad de los sociólogos para *comprender* fenómenos sociales, mientras el científico natural no podía conseguir una comprensión similar del comportamiento de un átomo o de un componente químico. La palabra alemana para *comprensión* es *verstehen*. Weber le daba a este término un uso especial en sus investigaciones, lo que hacía de él una de sus más famosas, y sin duda la más controvertida, de sus aportaciones a la metodología de la sociología contemporánea. Debemos aclarar lo que Weber quería decir con *verstehen* y también recalcaremos algunos de los problemas que implica esta conceptualización. La controversia suscitada por el término *verstehen* y algunos de los obstáculos que nos encontramos al interpretarlo trascienden al pensamiento metodológico weberiano. Según Thomas Burger (1976; ver también Hekman, 1983: 26) Weber no fue ni sofisticado ni coherente al pronunciarse sobre la metodología. Tenía cierta tendencia a ser descuidado e impreciso en lo que se refiere a estos problemas, porque pensaba que sólo estaba repitiendo

ideas bien conocidas en su día entre los historiadores alemanes. Más aún, nunca reflexionó profundamente acerca de estas cuestiones, como ya apuntamos arriba.

Las ideas de Weber sobre la *verstehen* eran relativamente comunes entre los historiadores alemanes de su tiempo y se derivaban de un campo conocido como *hermenéutica* (Mueller-Vollmer, 1985). Esta constituye un acercamiento especial a la comprensión e interpretación de los escritos publicados. Su objetivo era comprender el pensamiento del autor, así como la estructura básica del texto. Tanto Weber como otros autores, (por ejemplo Wilhelm Dilthey) intentaron ampliar esta idea, llevándola desde la comprensión de textos a la de la vida social:

> «Una vez que nos hemos dado cuenta de que el método histórico no es ni más ni menos que el método clásico de interpretación aplicado a las acciones abiertas en lugar de a los textos, un método dirigido a identificar los proyectos humanos, la «significación» que se oculta tras los acontecimientos observables, no debemos tener dificultad en aceptar que éste puede ser aplicado tanto a la interacción humana como a los actores individuales. Desde este punto de vista toda la historia es interacción, y debe ser interpretada en términos de los programas opuestos de los distintos actores».
>
> (Lachman, 1971: 20)

En otras palabras, Weber trató de usar las herramientas de la hermenéutica para entender los actores, la interacción y asimismo toda la historia de la humanidad[3].

Una mala concepción del término *verstehen*, muy común, es aquella que se refiere simplemente a la «intuición» del investigador. De este modo, muchos críticos lo han tomado como una metodología de la investigación «blanda», irracional y subjetiva. No obstante, Weber rechazó categóricamente la idea de que la *verstehen* implicara el significado de intuición, participación armónica o empatía (1903-17/1949). Para él, llevaba consigo la elaboración de una búsqueda sistemática y rigurosa más que una simple impresión sobre un texto o sobre la vida social. Es decir, para Weber (1921/1968) *verstehen* es un procedimiento de estudio racional.

La cuestión clave al interpretar lo que Weber entendía por *verstehen* es si éste pensó que era la aplicación más apropiada para los estados subjetivos de los actores individuales o para los aspectos subjetivos de las unidades de análisis de gran escala, por ejemplo, la cultura. Podemos encontrar elementos de la obra de Weber que apoyan las dos concepciones, y entre sus intérpretes encontramos defensores de ambas posturas.

---

[3] La hermenéutica se convirtió en el más importante de los intereses intelectuales de los últimos años, sobre todo en el trabajo de Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer y Jurgen Habermas (Bleicher, 1980). Para encontrar un argumento más fuerte a favor de la hermenéutica hoy en día, véase Sica (1986) y para una valoración de la hermenéutica weberiana, Oliver (1983).

Gran número de investigadores (Burger, 1976; Schutz, 1936/1967; Warriner, 1969) sostiene que si nos fijamos en los argumentos llanos de Weber, éste parece situarse del lado de la interpretación de la *verstehen* a escala de los individuos (por ejemplo en Weber 1903-06/1975: 125).

Sin embargo, muchos han interpretado dicho concepto, así como las ideas de Weber acerca de él, como una técnica dirigida a comprender la cultura. Según Susan Hekman, es ésta la más novedosa interpretación de la intención de Weber cuando consideraba tales elementos culturales como «los significados intersubjetivos o las reglas socialmente constituidas que definen el sentido de un hecho dentro de una sociedad dada» (1983: 46). L.M. Lachman ha sido particularmente claro cuando afirma: «Los aspectos del programa que nos interesan no son los millones de propósitos que el individuo persigue, sino los elementos comunes de las normas e instituciones y el ambiente general en el que todos esos planes deben ser emprendidos». En la misma línea, W.G. Runciman (1972) y Murray Wax (1967) toman la *verstehen* como un instrumento para aprender el lenguaje y la cultura de una sociedad dada. Wax se inclina a pensar no sólo en este concepto como trascendente, sino que también se sitúa contra la perspectiva individual. Utiliza el término *intuición interpersonal* para referirse al punto de vista individual. Según él, Weber no se proponía que usáramos *verstehen* para comprender a los actores, sino más bien para comprender la cultura en sentido amplio, en la que existen los actores y se restringen sus pensamientos y acciones.

Finalmente, algunos autores son de la opinión de que dicho concepto de *verstehen* implica ambas aproximaciones. P.A. Munch (1975), por ejemplo, afirma que para entender completamente un hecho debemos: 1) identificar el sentido de dicha acción tal y como se propuso el actor; y 2) reconocer el contexto a que dicha acción pertenece y en el que produce significado.

Las múltiples interpretaciones del concepto de *verstehen* nos ayudan a entender por qué Weber ocupa un lugar tan destacado en la teoría sociológica. La interpretación a escala cultural sería coherente con las teorías en sentido amplio (como el funcionalismo estructural), mientras que, desde una perspectiva individual, es apropiado para teorías en sentido estricto (por ejemplo el interaccionismo simbólico). La posición de compromiso de Munch comprendería ambos aparatos teóricos. Pero, ¿cuál de estas tres interpretaciones es la correcta? En un primer nivel, podemos suponer que esto no constituye un problema. Lo realmente importante es que existen diferentes interpretaciones y que éstas han influido en las diversas perspectivas teóricas. En un segundo nivel, tenemos que llegar a alguna conclusión acerca del concepto de *verstehen* como pilar esencial de la obra de Weber. Es en su trabajo sustantivo, más que en sus planteamientos sobre la metodología, donde encontraremos una información relevante de lo que Weber quería decir por *verstehen* y por otros instrumentos metodológicos que descubriremos. Ya veremos que el interés de Weber en los contextos socioestructurales y culturales de la acción nos conduce a tomar dicho concepto como una herramienta para el análisis a escala macrosocial.

Causalidad

Otro aspecto importante de la metodología weberiana es su empeño por el estudio de la causalidad. Weber se inclinó a ver el estudio de las causas de los fenómenos sociales dentro del dominio de la historia, no de la sociología. Aun cuando pensaba que la historia y la sociología no podían separarse claramente —y ciertamente no aparecen separadas en su trabajo— la cuestión de la causalidad es importante para la sociología. La causalidad es asimismo importante porque, como veremos, supone otro espacio en el que Weber intentó combinar sus aproximaciones idiográficas y nomotéticas.

Weber (1921/1968) entendía por *causalidad* sencillamente la probabilidad de que un acontecimiento fuera seguido o acompañado por otro. No es suficiente, desde esta perspectiva, fijarse en las constantes, las repeticiones, las analogías y los paralelos históricos, como algunos historiadores se contentan con hacer. En lugar de ello, el investigador tiene que observar tanto las razones como el significado de los cambios históricos (Roth, 1971). Aunque la opinión más generalizada es que Weber proponía un modelo causal de una única dirección —a diferencia del modo dialéctico de razonar de Marx— en su sociología sustantiva siempre ha conjugado las interrelaciones de economía, sociedad, política, organización, estratificación social, religión, etc. (Roth, 1968).

Weber fue bastante explícito acerca de su postura sobre la causalidad múltiple en el estudio de la relación entre el protestantismo y el espíritu del capitalismo. Aunque se le ha interpretado de muy diferentes maneras, Weber (1904-05/1958) afirmaba que la ética protestante fue uno de los factores causales de la aparición del moderno espíritu del capitalismo. Tachó de «estupidez» la idea de que el protestantismo fuera la única causa. Igualmente «estúpido» era pensar, desde el punto de vista de Weber, que el capitalismo pudiera crecer sólo como resultado de la reforma protestante; otros factores pueden haber llevado al mismo resultado. Esta es la forma en que Weber se pronunció:

> «Debemos aclarar lo más posible el modo y la *dirección* general en que... los movimientos religiosos han influido en el desarrollo de la cultura material. Solamente cuando hayamos determinado este planteamiento con una seguridad razonable se puede hacer una tentativa para estimar hasta qué punto puede el desarrollo histórico de la cultura moderna ser atribuido a esas *fuerzas religiosas y hasta qué punto a otras*».
>
> (Weber, 1904-05/1958: 91-92; cursiva añadida)

En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, como en el resto de su trabajo histórico, se muestra muy interesado en el problema de la causalidad, pero no opera simplemente con un modelo de una única dirección; tiene en cuenta siempre las interrelaciones de un gran número de factores sociales.

La cuestión crítica que hay que tener en cuenta acerca de las ideas weberianas sobre la causalidad es su creencia de que, puesto que tenemos una comprensión especial de la vida social (*verstehen*), el conocimiento causal de las cien-

cias sociales es diferente del de las ciencias naturales. Así lo apunta Weber al decir: «La conducta humana 'significativamente interpretable' (la acción) es identificable mediante referencias a 'valoraciones' y significados. Por ello, nuestro criterio para una explicación causal solamente queda satisfecho con la explicación histórica de tal 'entidad'(1903-06/1975: 185). Así pues, el conocimiento causal del científico social es distinto del del científico natural.

Las ideas de Weber sobre el concepto de causalidad están íntimamente unidas a sus esfuerzos por resolver el conflicto entre el conocimiento nomotético e idiográfico. Aquellos que se adscriben al punto de vista nomotético sostienen que existe una relación necesaria entre los fenómenos sociales, mientras los defensores de la perspectiva idiográfica se inclinan a ver relaciones aleatorias entre esas entidades. Como de costumbre, Weber toma una posición sincrética, que se resume en su concepto de «causalidad adecuada». Esta noción supone que lo mejor que se puede hacer en sociología es establecer proposiciones probabilísticas acerca de la relación entre los fenómenos sociales; o lo que es lo mismo, si ocurre *x* entonces es *probable* que ocurra *y*. El objetivo es «estimar el *grado* en que cierto efecto es 'favorecido' por determinadas 'condiciones'» (Weber, 1903-17/1949: 183).

Tipos ideales

El tipo ideal es una de las más famosas contribuciones de Weber a la sociología contemporánea (Hekman, 1983; McKinney, 1966). Como hemos visto, Weber creía que era responsabilidad del sociólogo crear instrumentos conceptuales que pudieran ser usados más tarde tanto por los historiadores como por los sociólogos. La más importante de estas herramientas conceptuales es el tipo ideal.

> «Un tipo ideal está formado por la *acentuación* unidimensional de uno o más puntos de vista y por la síntesis de gran cantidad de fenómenos *concretos individuales* difusos, distintos, más o menos presentes, aunque a veces ausentes, los cuales se colocan según esos puntos de vista enfatizados de manera unilateral en una construcción *análitica* unificada... Dicha construcción mental, puramente conceptual, no puede ser encontrada empíricamente en ningún lugar de la realidad.»
>
> (Weber, 1903-17/1949: 90)

A pesar de su definición, Weber no es totalmente coherente en su manera de usar el concepto de tipo ideal. Para comprender lo que este concepto significó originariamente, tendremos que examinar algunas de sus incoherencias. En el nivel más básico, *un tipo ideal* es un concepto construido por un científico social, a partir de su interés y orientación teórica, para aprehender los rasgos esenciales de ciertos fenómenos sociales.

Lo más importante acerca de los tipos ideales es que funcionan como aparatos heurísticos; han de ser de gran utilidad y ayuda para la investigación empírica y para entender el mundo social. Como afirma Lachman, un tipo ideal es

«esencialmente una vara de medir» (1971: 26). Weber apunta a propósito: «Su función consiste en compararla con la realidad empírica a fin de establecer sus divergencias o similitudes, de describirla por medio del *más inteligible e inequívoco de los conceptos*, y de comprenderla y explicarla causalmente» (1903-17/1949: 43). Los tipos ideales son aparatos heurísticos destinados a ser usados en el estudio de las porciones de la realidad histórica. Por ejemplo, los científicos sociales construirían un tipo ideal de burocracia a partir de su análisis de los datos históricos. Este tipo ideal puede ser entonces comparado con la burocracia actual. El investigador buscará divergencias en el caso real respecto al tipo ideal exagerado. El paso siguiente constituye la búsqueda por parte del científico social de las causas de las desviaciones. Algunas de estas causas típicas de desviación son:

1. Burócratas cuyas acciones están motivadas por la desinformación.
2. *Errores estratégicos*, cometidos principalmente por los líderes burocráticos.
3. *Falacias lógicas* ocultas tras las acciones de líderes y seguidores.
4. Decisiones tomadas en la burocracia en función de la *emoción*
5. Alguna *irracionalidad* en la acción de líderes burocráticos o de seguidores.

Para tomar otro ejemplo, un tipo ideal militar en una batalla delinea los componentes principales de tal batalla —armas de los oponentes, estrategias, material del que disponen, tierra disputada (tierra «de nadie»), refuerzos y bajas, comandos centrales, y cualidades de los líderes. Las batallas actuales no tienen necesariamente que contar con todos esos elementos, y esta es una de las cosas que el investigador debe saber. La cuestión está en saber que los elementos de una batalla militar particular pueden ser comparados con los elementos identificados en el tipo ideal.

Los elementos de un tipo ideal (como esos componentes de la batalla militar típica ideal) no se han reunido juntos de forma arbitraria; se han combinado en razón de su comparabilidad. Hekman apunta que «Los tipos ideales no son el producto del capricho o de la imaginación del científico social, sino que son conceptos construidos lógicamente» (1983: 32).

Desde el punto de vista de Weber, el tipo ideal está destinado a ser derivado inductivamente del mundo real de la historia social. Weber no pensaba que fuera suficiente con ofrecer un aparato de conceptos cuidadosamente definidos, sobre todo si se habían extraído deductivamente de una teoría abstracta. Los conceptos tienen que ser empíricamente adecuados (Roth, 1971). Por lo tanto, con el fin de producir tipos ideales, los investigadores han de sumergirse primero ellos mismos en la realidad histórica, y después derivar los tipos de esa realidad.

En línea con sus esfuerzos para encontrar un campo intermedio entre el conocimiento nomotético e idiográfico, Weber argumenta que los tipos ideales

no han de ser ni excesivamente generales ni excesivamente específicos. Por ejemplo, en el caso de la religión rechazó los tipos ideales de la historia de la religión en general, pero también fue crítico con los tipos ideales de fenómenos muy específicos, tales como la experiencia religiosa del individuo. Antes bien, se han desarrollado tipos ideales de fenómenos intermedios tales como calvinismo, pietismo, metodismo y baptismo (Weber, 1904-05/1958).

Aunque los tipos ideales debieran derivarse del mundo real, no son imágenes especulares de ese mundo. Mejor, han de ser exageraciones unilaterales de la esencial de lo que ocurre en el mundo real. Para Weber, cuanto más exagerado es el tipo ideal, más útil será para la investigación histórica.

El uso de las palabras *ideal* o *utopía* no quiere decir que el concepto se refiera al mejor de todos los mundos posibles. Según lo usa Weber, este término significa que la forma descrita en el concepto está rara vez, si es que lo está alguna, basada en el mundo real. Aunque hayamos llegado a pensar en los tipos ideales como descripciones de entidades estáticas, Weber creía que podían describir tanto entidades estáticas como dinámicas. Por lo tanto, podemos tener el tipo ideal de una estructura, tal como la burocracia, o de un desarrollo social, tal como la burocratización.

Los tipos ideales no han sido desarrollados de una vez por todas. Ya que la sociedad está continuamente cambiando y el interés de los científicos sociales también, es necesario desarrollar nuevas tipologías para ajustar la realidad cambiante. Es acorde con la posición de Weber que no pueda haber conceptos atemporales en las ciencias sociales (Roth, 1968).

Aunque hayamos presentado una imagen relativamente poco ambigua del tipo ideal, hay ciertas contradicciones en la manera en que Weber definió el concepto. Además, en su obra sustantiva Weber usaba este término de una manera que difiere de la forma en que había dicho que se debía usar. Burger afirma que «los tipos ideales presentados en *Economía y sociedad* son una mezcla de definiciones, clasificación e hipótesis específicas aparentemente demasiado divergentes para ser reconciliables con las formulaciones de Weber» (1976: 118). Aunque Hekman (1983: 38-59) está en desacuerdo con la posición de Burger, también reconoce que Weber ofrece diversas variedades de tipos ideales:

1. *El tipo ideal histórico.* Se refiere al tipo ideal encontrado en una época histórica dada (por ejemplo la situación de mercado capitalista moderna).
2. *El tipo ideal de la sociología general.* Se refiere a fenómenos que se dan a lo largo de todos los periodos históricos y en todas las sociedades (como la burocracia).
3. *El tipo ideal de acción.* Estos son tipos de acción puros basados en las motivaciones de un actor determinado (por ejemplo la acción afectiva).
4. *El tipo ideal estructural.* Estas son formas que se obtienen de las causas y consecuencias de la acción social (por ejemplo, la dominación tradicional).

Weber desarrolló claramente gran número de variedades de tipos ideales, y la riqueza de su trabajo estriba en su diversidad, aunque lo común de todos ellos sea el modo de construirlos.

Valores

El pensamiento sociológico moderno en los Estados Unidos de América se ha visto en gran medida modelado, en lo que se refiere al papel de los valores en las ciencias sociales, por la interpretación, a menudo simplista o errónea, de la noción weberiana de una sociología *libre de valores*. Una percepción común de la postura de Weber es que los científicos sociales *no* tienen que dejar de ninguna manera que sus valores personales influyan en su investigación científica. Como veremos, el trabajo de Weber a propósito de los valores es mucho más complicado, y no debe reducirse a una noción simplista el hecho de que dichos valores se mantenga fuera de la sociología.

Valores y enseñanza. Weber (1903-17/1949) fue muy claro acerca de la necesidad de que los profesores controlaran sus valores personales en el aula. Desde este punto de vista, los académicos tienen perfecto derecho a expresar sus valores personales de forma libre en discursos, en la prensa, y en tantos otros lugares, pero en el aula académica es distinto. Weber se opuso a aquellos profesores que predican «sus evaluaciones sobre las cuestiones últimas 'en nombre de la ciencia' en aulas privilegiadas por el gobierno, que no están controladas, ni contrastadas por la discusión, ni sujetas a contradicción... el aula ha de mantenerse separada del coso de la discusión pública» (1903-171949: 4). La diferencia más importante entre un discurso público y una conferencia académica radica en la naturaleza de la audiencia. Una multitud que escucha a un orador público ha elegido estar allí y se puede marchar cuando guste. Pero los estudiantes, si quieren aprobar, no tienen más alternativa que escuchar atentamente las posiciones del profesor cargadas de valores. En la postura de Weber hay un poco de ambigüedad en lo que se refiere a la libertad de valores. La función del académico es enseñar los «hechos» en el aula, no sus valores personales. Aunque los profesores se inclinen a introducir sus valores porque hacen el curso más interesante, deben evitar el uso de ellos, ya que tales valores «debilitarán el gusto de los alumnos por el sobrio análisis empírico» (Weber 1903-17/1949: 9). La única cuestión es si es realista pensar que los profesores pueden eliminar la mayoría de los valores de sus presentaciones. Weber pudo adoptar esa posición porque pensaba que era posible separar hecho y valor. Sin embargo, Marx no estaba de acuerdo, ya que desde su punto de vista hecho y valor estaban entretejidos, dialécticamente interrelacionados.

Valores e investigación. La postura de Weber sobre el lugar de los valores en la investigación científica es mucho más ambigua. Este creía posible separar hecho de valor, y su posición podía ser ampliada al mundo de la investigación:

«el investigador y el profesor deben mantener separados incondicionalmente el establecimiento de los datos empíricos... y sus propias evaluaciones personales; es decir, su evaluación de esos hechos como satisfactorios o insatisfactorios» (1903-17/1949: 11). Solía distinguir entre conocimiento existencial de lo que es y conocimiento normativo de lo que debe ser (Weber, 1903-17/1949). Por ejemplo, en la fundación de la Sociedad Alemana de Sociología, afirmaba: «La Asociación rechaza por principio y de manera definitiva toda propaganda de las ideas orientadas hacia la acción en su medio». En lugar de ello, la Asociación se centró en el estudio de «lo que es, de por qué algo es de la manera que es, de sus razones sociales e históricas» (Roth, 1968: 5).

Sin embargo, diversos hechos apuntan en una dirección distinta y demuestran que, a pesar de la evidencia de los propósitos antes citados, Weber no operaba con la postura simplista de que los valores han de ser eliminados de la investigación social. Aunque, como veremos, Weber atribuía un papel a los valores en momentos específicos del proceso de investigación, pensó que debían mantenerse fuera del acopio real de datos de investigación. Weber quería decir con esto que debemos emplear los procedimientos regulares de la investigación científica, tales como la precisa observación y la comparación sistemática.

Los valores deben restringirse a los momentos previos a la investigación social. Es entonces cuando deben contribuir a seleccionar lo que vamos a estudiar. Las ideas de Weber (1903-17/1949: 21) sobre el papel de los valores previos a la investigación social se recogen en su concepto de *relevancia valorativa.* Como otros muchos de los conceptos metodológicos weberianos, el de relevancia valorativa se deriva del trabajo del historiador alemán Heinrich Rickert, para quien implicaba «una selección de aquella parte de la realidad empírica que encierra para los seres humanos uno o varios de los valores culturales generales que la gente ha mantenido en la sociedad en que los científicos observadores viven» (Burger, 1976: 36). En la investigación histórica esto significaría que la elección de los objetos de estudio estaría hecha en razón de lo que se considera importante en la sociedad donde los investigadores viven. Es decir, éstos eligen qué van a estudiar del pasado según el sistema de valores contemporáneo. En su caso específico, Weber trató el concepto de relevancia valorativa desde «el punto de partida de los intereses de los europeos modernos» (1903-17/1949: 30). Por ejemplo, la burocracia es una parte muy importante de la sociedad alemana del tiempo de Weber y, en consecuencia, éste eligió el análisis de tal fenómeno (o su ausencia) en varios de sus estudios históricos.

Por tanto, para Weber, los juicios de valor no deben ser totalmente eliminados del discurso científico. Aunque Weber se opusiera a la confusión de hecho y valor, no creía que los valores tuvieran que ser separados totalmente de las ciencias sociales: «Una *actitud de indiferencia moral* no tiene conexión con la 'objetividad' *científica*» (1903-17/1949: 60). Estaba preparado para admitir que los valores tienen un cierto lugar, si bien advertía a los investigadores que tuvieran cuidado con el papel de los valores. «Esto debe ser constantemente aclarado... exactamente en qué punto el investigador científico debe permanecer ca-

llado y la persona que actúa y evalúa comienza a hablar» (Weber, 1903-17/1949: 60). Cuando expresan su posición respecto a los valores, los investigadores sociológicos deben siempre mantenerse a sí mismos y a sus audiencias enterados de dichas posiciones.

Hay una discontinuidad entre lo que Weber dijo y lo que realmente hizo. Este no tuvo miedo de expresar un juicio de valor, incluso en el centro del análisis de los datos históricos. Por ejemplo, dijo que el estado romano sufrió una enfermedad convulsiva de su cuerpo social. Se puede argüir que, en el trabajo real de Weber, los valores no eran únicamente un artificio básico para seleccionar temas de estudio, sino que también estaban implicados en la adquisición de un conocimiento significativo del mundo social.

La mayoría de los sociólogos estadounidenses considera a Weber como el exponente de la sociología libre de valores. Lo cierto es que la mayor parte de estos sociólogos se adscribe a la idea de libertad valorativa y encuentra útil invocar el nombre de Weber como soporte de su postura. Como hemos visto, sin embargo, la obra de Weber está repleta de valores.

Otro aspecto de la obra de Weber respecto a los valores digno de mención es el que se refiere a sus ideas sobre el papel de las ciencias sociales como ayuda para que el hombre elija entre varias posiciones de valor últimas. Básicamente, la postura de Weber es que no hay modo de elegir entre posiciones de valor alternativas. Por tanto, los científicos sociales no pueden presumir de elegir por la gente. «Las ciencias sociales, que son precisamente ciencias empíricas, son las menos adecuadas para presumir de que que le ahorran al individuo hacer elecciones» (Weber, 1903-17/1949: 19). El científico social debe derivar ciertas conclusiones fácticas de su investigación social, pero esta investigación no puede decirle a la gente lo que «debe» hacer. La investigación empírica puede ayudar a la gente a elegir un significado adecuado para un fin, pero no debe ayudarlos a elegir ese fin en vez de otros fines. Weber dice, «Proveer de normas obligatorias e ideales, desde las que se pueden derivar orientaciones para actividades prácticas inmediatas, nunca puede ser la tarea de una ciencia empírica» (1903-17/1949: 52).

SOCIOLOGIA SUSTANTIVA

Nos volvemos ahora hacia la sociología sustantiva de Weber. Comenzaremos, como hizo Weber en su monumental *Economía y sociedad*, por los niveles de acción e interacción, y muy pronto encontraremos la anomalía básica de su obra[4]: a pesar su compromiso con la sociología de los procesos a pequeña escala, su trabajo se sitúa primordialmente en los niveles a gran escala del mundo social.

---

[4] Muchos weberianos se mostrarán en desacuerdo con la descripción de esa anomalía en el trabajo de Weber.

¿Qué es la sociología?

Al discutir lo que Weber entendía por sociología, así como las incoherencias entre sus declaraciones programáticas y su sociología sustantiva, debemos recordar que su trabajo a propósito de la sociología fue tardío de por sí en su carrera; para entonces ya había efectuado sus investigaciones históricas. Puede ser que los resquicios e incoherencias que aparecen en su obra sean debidos a las diferencias inherentes entre sociología e historia y no simplemente a las diferencias entre sus programas y su trabajo sustantivo.

Al dar forma a su perspectiva de la sociología, Weber se pronunció a menudo en contra de la sociología evolucionista, del organicismo, que dominaba la disciplina en aquellos momentos. Por ejemplo, Weber dijo: «Me he convertido en alguien (un sociólogo) con el fin de acabar con las nociones colectivistas. En otras palabras, la sociología incluso puede ser practicada procediendo desde la acción de uno o varios, pocos o muchos individuos, es decir, empleando un método estrictamente 'individualista'» (Roth, 1976: 306). A pesar de que se adhirió a un método individualista, Weber se vio forzado a admitir que es imposible eliminar totalmente de la sociología las ideas colectivas[5]. Pero incluso cuando hubo admitido la significación de los conceptos colectivos, los redujo esencialmente a patrones y a regularidades de la acción individual: «Para la interpretación subjetiva de la acción en el trabajo sociológico, estas colectividades han de ser tratadas como *únicamente* los resultantes y los modos de organización de los actos particulares de seres individuales, desde el momento en que éstos pueden ser tratados como agentes en el curso de una acción subjetivamente comprensible» (1921/1968: 13). A escala individual, Weber estuvo profundamente interesado por el significado y por la manera en que éste se produce. Hay pocas dudas de que Weber creía en la microsociología y estaba dispuesto a practicarla. ¿Pero, es esto realmente lo que hizo? Guenther Roth, uno de los más famosos intérpretes de la obra de Weber, nos ofrece una respuesta inequívoca con su descripción de la orientación global de *Economía y Sociedad*: «la primera *comparación* estrictamente *empírica de la estructura social* y del orden normativo a escala *histórica mundial*» (1968: xxvii). Mary Fulbrook señala directamente la discontinuidad en la obra de Weber:

> «El énfasis de Weber en la importancia de significados y motivos (individuales) en la explicación causal de la acción social no se corresponde adecuadamente con el verdadero modo de explicación que se deriva de sus estudios histórico-comparados de las religiones mundiales. Más aún, el último nivel de la explicación causal en la obra sustantiva de Weber es el de las condiciones socioestructurales bajo las que ciertas formas de significado y motivación pueden adquirir importancia histórica».
>
> (Fulbrook 1978: 71)

---

[5] De hecho, los tipos ideales de Weber *son* conceptos colectivos.

Lars Udehn (1981) ha desentrañado el problema de la interpretación de la obra de Weber, distinguiendo entre la metodología weberiana y sus intereses sustantivos, y reconociendo que existe un conflicto o tensión entre ellos. Según la postura de Udehn, Weber usa una «metodología individualista y subjetivista» (1981: 131). Con palabras del autor anterior, Weber está interesado en lo que los individuos hacen y en por qué lo hacen (en sus motivos subjetivos). A Weber le interesa reducir las colectividades a las acciones de los individuos. Sin embargo, en la mayoría de su sociología sustantiva, (como veremos), Weber pone el énfasis en las grandes estructuras (como la burocracia, el capitalismo) y no se preocupa de lo que los individuos hacen ni del por qué de sus actos[6]. Tales estructuras no se limitan a las acciones de los individuos, y sus acciones en ellas están determinadas por esas mismas estructuras, en lugar de por motivos. No hay duda de que existe una enorme contradicción en la obra de Weber, y trataremos de ésta en la mayor parte de este capítulo.

Con estos antecedentes, estamos preparados ahora para definir la sociología weberiana: «sociología... es una *ciencia* a la que compete la *comprensión interpretativa de la acción social* y, por tanto, la explicación *causal* de su curso y sus consecuencias» (1921/1968: 4). Esta definición nos proporciona un puente muy útil entre la sección precedente acerca de la metodología y la subsiguiente discusión de su obra sustantiva. Entre los temas que se tratarán a continuación, que se han mencionado o que estaban implicados en esta definición, tenemos:

— La sociología debe ser una ciencia.
— La sociología debe ocuparse de la causalidad. (Aquí, aparentemente, Weber combina sociología con historia).
— La sociología debe emplear la comprensión interpretativa (*verstehen*).

Podemos hablar ya de los elementos específicos de la microsociología weberiana.

Acción social

Si tomamos las palabras de Weber al pie de la letra, toda su sociología se basa en su concepción de la acción social (S. Turner, 1983). Weber diferenciaba entre acción y conducta puramente reactiva. El concepto de conducta está reservado, tanto entonces como ahora, (Ritzer, 1975a) al comportamiento automático que implica procesos no pensados. Un estímulo se presenta y entonces la conducta se origina, con poca intervención entre estímulo y respuesta. Tal comportamiento no tiene mucho interés para la sociología de Weber. Este estaba más interesado en la acción, que supone claramente la intervención de procesos reflexivos (y en la acción resultante significativa) entre el origen del estímulo y

[6] Udehn argumenta que una excepción es el análisis del comportamiento de los líderes de Weber.

la conclusión de la respuesta. Para expresar esto de un modo diferente digamos que la acción está destinada a ocurrir cuando los individuos atribuyen significados subjetivos a sus acciones. Para Weber, la tarea del análisis sociológico lleva consigo «la interpretación de la acción en términos de su significado subjetivo» (1921/1968: 8). Un buen (y más específico) ejemplo del pensamiento de Weber en lo referente a la acción se encuentra en su análisis de la *acción económica*, que definió como «una orientación *consciente y primaria* a la consideración económica... para la que lo que importa no es la necesidad objetiva de establecer una previsión económica, sino la creencia de que es necesaria» (1921/1968: 64).

Si abordamos sus análisis de los procesos mentales y la acción significativa resultante, Weber (1921/1968) se cuidó de señalar que es erróneo considerar la psicología como la base de la interpretación sociológica de la acción. Weber parece estar recalcando el mismo punto que Durhkeim, al menos cuando analiza ciertos hechos sociales, no materiales. Esto es, los sociólogos están interesados en los procesos mentales, pero no de la forma en que a los psicólogos les concierne la mente, la personalidad, etc.

Aunque Weber tenía gran interés por los procesos mentales, realmente les dedicó poca atención. A Hans Gerth y C. Wright Mills les llamó la atención el empeño de Weber en los procesos mentales: «Weber ve en el concepto de personalidad una noción de la que se ha abusado mucho, referida a un profundo centro irracional de creatividad, un centro ante el cual la indagación análitica viene a detenerse» (1958: 55). Schutz (1932/1967) fue bastante explícito cuando indicó que, aunque el trabajo de Weber sobre procesos mentales es sugestivo, no es ni mucho menos la base de una microsociología sistemática. Pero fueron las sugestivas posibilidades de su trabajo lo que lo hizo importante para quienes desarrollaron las teorías de los individuos y su comportamiento: el interaccionismo simbólico, la fenomenología, etc.

En su teoría de la acción, el propósito más claro de Weber consistía en centrarse en los individuos y en las pautas y regularidades de su acción, no en la colectividad. «La acción, como orientación subjetivamente comprensible de la propia conducta, sólo existe para nosotros como conducta de una o varias personas *individuales*» (Weber 1921/1968: 13). Weber estaba preparado para admitir que, para algunos propósitos, tenemos que tratar las colectividades como individuos, «pero para la interpretación comprensiva de la sociología, sin embargo, esas formaciones no son otra cosa que desarrollos y entrelazamientos de acciones específicas de personas individuales , ya que tan sólo éstas pueden ser sujetos de una acción orientada por su sentido» (1921/1968: 13). Es díficil que Weber fuera más explícito: a la sociología de la acción le concierne en último término los individuos, *no* las colectividades.

Weber utiliza en su metodología el tipo ideal para aclarar el significado de *acción*, identificando cuatro tipos básicos. Su tipología no sólo es importante para entender lo que Weber quería decir con acción, sino también es ésta, en parte, la base de su interés por estructuras e instituciones sociales más amplias. La diferenciación de Weber entre los dos tipos básicos de acción racional es de

gran importancia. El primero es la *racionalidad con arreglo a fines* o acción que está «determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, y utilizando estas expectativas como 'condiciones' o 'medios' para el logro de fines propios racionalmente sopesados y perseguidos» (Weber 1921/1968: 24). El segundo es la *racionalidad con arreglo a valores*, o acción que «está determinada por la creencia consciente en el valor —ético, estético, religioso o de cualquier otra forma como se lo interprete— propio y absoluto de una determinada conducta, sin relación alguna con el resultado» (Weber 1921/1968: 24-25). La acción *afectiva* (que interesó muy poco a Weber) está determinada por el estado emocional del actor. La acción *tradicional* (en la que, en cambio, Weber hizo hincapié) está determinada por los modos de comportamiento habituales del actor y por sus costumbres.

Debemos apuntar que, aunque Weber distinguiera entre cuatro tipos ideales como formas de acción, siempre fue muy consciente de que cualquier acción dada implicaba normalmente alguna combinación de estos cuatro tipos. Además, Weber argumentó que los sociólogos tienen muchas más oportunidades de comprender la acción racional que la acción dominada por el afecto o la tradición.

Detengámonos ahora en las reflexiones de Weber sobre la estratificación social, o sus famosas ideas en torno a las clases, el estatus y el partido (o poder). Su análisis de la estratificación es una de las áreas de su obra en las que Weber trabajó, al menos al principio, como teórico de la acción.

Clase, estatus y partido

Una consecuencia de este análisis es que Weber se negaba a reducir la estratificación a los factores económicos (o clase, en palabras de Weber) y los veía de manera multidimensional. Así, la sociedad está estratificada sobre la base de la economía, el estatus y el poder. Ello implica que la gente pueda situarse en la parte alta de una o dos de esas dimensiones de la estratificación, y en la baja de otra (u otras). Esto permite un análisis más sofisticado de la estratificación social del que es posible cuando ésta sólo se reduce (como hicieron algunos marxistas) a las variaciones en la situación económica.

Comenzando con el concepto de clase, Weber lo asimiló a la orientación de la acción, argumentando que una clase no era una comunidad. Más aún, una clase constituía un grupo humano cuya situación compartida es una base posible, y a veces frecuente, para la acción de un grupo. Weber sostiene que una «situación de clase» existe cuando se dan tres condiciones:

> (1) Es común a cierto número de hombres un componente causal específico de sus probabilidades de existencia, en tanto que (2) tal componente esté representado exclusivamente por intereses lucrativos y de posesión de bienes, y (3) en las condiciones determinadas por el mercado (de bienes o de trabajo). Ésta es la «situación de clase».
>
> (Weber, 1921/1968: 927)

El concepto de «clase» se refiere a cualquier grupo humano que esté en la misma situación de clase. Por tanto, clase *no* es una comunidad, sino más bien un grupo humano en la misma situación económica, o de mercado.

En contraste con la clase, el estatus se refiere normalmente a las comunidades; los grupos de estatus son corrientemente comunidades, aunque amorfas. Weber definió la «situación de estatus» como «todo componente típico del destino vital humano condicionado por una estimación social específica, positiva o negativa, del *honor*» (1921/1968: 932). Como regla general, el estatus se asocia con los estilos de vida (el estatus se refiere al consumo de los bienes producidos, mientras que la clase a la producción económica). Los que están en la cima de la jerarquía del estatus, tienen un estilo de vida distinto al de los que se encuentran en las escalas más bajas. Por lo tanto, mientras las personas con un alto estatus deben asistir a coctels, los de bajo estatus se irán «de tapas». Los primeros se pondrán esmoquin en las reuniones sociales, mientras que los segundos llevarán vaqueros. En este caso, el estilo de vida, o estatus, está relacionado con situación de clase. Pero clase y estatus no están necesariamente unidos: «el dinero y una posición emprendedora no son calificaciones de estatus propiamente dichas, aunque puedan conducir a ellas; y la carencia de propiedad no es en sí misma una descalificación de estatus, aunque pudiera llegar a serlo» (Weber, 1921/1968: 306). Hay un complejo aparato de relaciones entre clase y estatus, que se hace todavía más complicado cuando añadimos la dimensión de partido.

Mientras las clases existen en el orden económico y los grupos de estatus en el orden social, los partidos pueden ser establecidos en un orden político. Para Weber, los partidos «son siempre *estructuras* que luchan por el poder» (citado en Gerth y Mills, 1958: 195; cursivas añadidas). Por lo tanto, los partidos son los elementos más organizados de los sistemas de estratificación weberianos. Weber tenía una concepción amplia de los partidos, que incluía no sólo los que existen en el estado, sino también los que pueden existir en un club social. Los partidos representan, normalmente pero no siempre, a las clases y/o a los grupos de estatus. Sea lo que fuere lo que representen, los partidos están orientados a conseguir el poder.

Aunque en sus ideas sobre la estratificación social Weber se mantiene muy cerca de su concepto de acción, tales ideas indican ya un movimiento hacia el macronivel de las comunidades y las estructuras. En la mayor parte del resto de su trabajo, Weber hizo énfasis en las grandes unidades de análisis. No es que perdiera la perspectiva de la acción, sino que el actor simplemente dejó de estar en el centro de su atención para pasar a ser una variable en muy buena medida dependiente, determinada por una serie de fuerzas de gran escala. Por ejemplo, como veremos, Weber creía que los calvinistas actuaban individualmente de distintas maneras según las normas, creencias, y valores de su religión, pero no le preocupaba lo individual sino las fuerzas colectivas que impulsaban al actor.

Estructuras de autoridad

El interés sociológico de Weber por las estructuras de autoridad está motivado, al menos en parte, por sus intereses políticos. Weber no fue un político radical; de hecho fue llamado a menudo «el Marx burgués» para reflejar la similitud de intereses intelectuales de ambos, así como sus distintas orientaciones políticas. Aunque Weber criticara el capitalismo moderno casi tanto como Marx, no defendía la revolución. Pretendía un cambio gradual de la sociedad, no violento. Tenía poca fe en la capacidad de las masas para crear una sociedad mejor. Puso sólo una pequeña esperanza en las clases medias, pues intuía que estaban dominadas por burócratas de pocas miras, subordinados. Weber criticó a los líderes políticos autoritarios como Bismarck, pues consideraba que dejaban el liderazgo político en el nivel más bajo y seriamente debilitado. No obstante, para Weber la esperanza —si es que abrigaba alguna – descansaba en los grandes líderes políticos más que en las masas o en los burócratas. Su aproximación al nacionalismo se combinaba con su fe en los líderes políticos. Colocaba la nación por encima de cualquier orta cosa: «El interés vital de la nación radica, por supuesto, en la democracia y el parlamentarismo» (Weber, 1921/1968: 1383). Prefería la democracia como forma política, no porque creyera en las masas, sino porque ofrecía el máximo dinamismo y el mejor medio de generar líderes políticos (Mommsen, 1974). Weber advirtió que las estructuras de autoridad existen en cada institución social y sus puntos de vista políticos estaban relacionados con el análisis de esas estructuras en sus diferentes ambientes. Estas constituían, por supuesto, el factor más importante para entender sus perspectivas políticas.

Comenzó su análisis de las estructuras de autoridad de un modo coherente con sus suposiciones a propósito de la naturaleza de la acción. Definía la *dominación* como «la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos (o para toda clase de mandatos)» (Weber, 1921/1968: 212). La dominación puede tener diversas bases, tanto legítimas como ilegítimas, pero lo que sobre todo absorbió a Weber fueron las formas legítimas de *dominación* o lo que llamaba *autoridad*. Lo que interesaba a Weber, y lo que llegaría a jugar un papel central en su sociología, eran las tres bases sobre las que la autoridad se legitima ante los seguidores: racional, tradicional y carismática. Al definir esos tres tipos Weber se mantuvo fiel a sus ideas sobre la acción individual, pero rápidamente se movió hacia las grandes estructuras de autoridad. La autoridad legitimada sobre fundamentos *racionales* descansa «en una creencia en la legalidad de las ordenaciones estatuidas y de los derechos de mando de los llamados por esas ordenaciones a ejercer la autoridad». La autoridad legitimada sobre fundamentos *tradicionales* se basa en «la creencia cotidiana en la santidad de las tradiciones inmemoriales y la legitimidad de los señalados por esa tradición para ejercer la autoridad» (Weber, 1921/1968: 215). Finalmente, la autoridad legitimada por medio del *carisma* [7] reside

[7] El término carisma lo usa Weber en su obra en una gran variedad de contextos y con significados diversos; véase Miyahara (1983).

en la devoción de los seguidores hacia el carácter excepcional, santo, ejemplar o heroico de los líderes, así como hacia el orden normativo sancionado por ellos. Todos estos modos de legitimación de la autoridad implican claramente actores individuales, procesos de pensamiento (creencias) y acciones. Pero desde este punto de vista, Weber, en su reflexión sobre la autoridad, se alejó mucho de la base de la acción individual, tal y como veremos cuando analicemos las estructuras de autoridad erigidas sobre la base de esos tipos de legitimidad.

La autoridad legal. La autoridad legal puede tomar gran variedad de formas estructurales, pero la que más despertó el interés de Weber fue la burocracia, que consideró «el tipo más puro de ejercicio de la autoridad legal» (1921/1968: 220).

La burocracia típica ideal. Weber describió las burocracias en términos típico-ideales. Aunque era muy consciente de sus fallos, retrató la burocracia de una forma altamente positiva:

> Desde un punto de vista puramente técnico la burocracia es capaz de alcanzar el más alto grado de eficacia y es, en este sentido, formalmente, el más racional de los medios de ejercer autoridad sobre los seres humanos. Es superior a cualquier otra forma en precisión, en estabilidad, en el rigor de su disciplina y en su fiabilidad. Esto hace posible, pues, un grado de cálculo de los resultados particularmente alto para los jefes de la organización, y para aquellos que actúan en relación a ella. Es finalmente superior en eficacia intensiva y en alcance de sus operaciones, y es capaz, formalmente, de ser aplicada a toda clase de tareas administrativas.
>
> (Weber, 1921/1968: 223)

A pesar de su análisis de las características positivas de las burocracias, aquí y en cualquier parte de su obra, hay una ambivalencia fundamental en su actitud hacia ellas. Aunque detalló sus ventajas, fue muy cauto en lo referente a sus problemas. Expresó sus reservas hacia las organizaciones burocráticas. Por ejemplo, sabía de los «formulismos» que a menudo hacen difícil y cansada la relación con ellas. Sus mayores recelos, sin embargo, se centraban en el hecho de que la racionalización que dominaba todos los aspectos de la vida burocrática se convirtiera en una amenaza para la libertad individual. Según Weber:

> «No hay una maquinaria en el mundo que funcione de una forma más precisa que ese aparato de hombres, ni más barata... El cálculo racional... reduce a la condición de engranaje de la máquina burocrática a cada trabajador que, viéndose a sí mismo de ese modo, preguntará solamente cómo transformarse él mismo en un engranaje mayor... La pasión por la burocratización nos conduce a la desesperación»
>
> (Weber, 1921/1968: liii)

Los efectos de la burocratización le espantaron aunque, en términos más generales, vio que no había escape posible de la racionalización del mundo, de la que la burocratización no era más que un componente. Describió la burocracia como «una válvula de escape», «prácticamente irrompible» y una de las

instituciones más difíciles de destruir una vez que se ha establecido. En esta línea, Weber pensaba que los burócratas no pueden «retroceder» una vez que se han «enjaezado» en ella. Concluyó que «el futuro pertenece a la burocratización» (1921/1968: 1401), y el tiempo le ha dado la razón.

Weber diría que su descripción de las ventajas de la burocracia es parte de su imagen típico-ideal de la manera en que operan. La burocracia típico-ideal es una exageración intencionada de las características racionales de la misma. Un modelo tan exagerado resulta muy útil a efectos heurísticos, así como para estudiar las organizaciones del mundo real, pero no debe confundirse con una descripción realista del modo en que las burocracias funcionan de hecho.

Weber distinguió la burocracia típico-ideal del burócrata típico ideal. Concebía las burocracias como estructuras y a los burócratas como posiciones dentro de esas estructuras. En cambio, *no* nos ofreció, como su concepto de acción podría llevar a pensar, una psicología social de las organizaciones o de los individuos que trabajan en esas burocracias (como hacen los interaccionistas simbólicos, los etnometodólogos y los fenomenólogos).

La burocracia típico-ideal es un tipo de organización. Sus unidades básicas están constituidas por oficinas ordenadas de una forma jerárquica por medio de reglas, funciones, documentos escritos y medios compulsivos. Todas son, en diferentes grados, las grandes estructuras que representan la orientación principal del pensamiento weberiano. Pudo, después de todo, haber construido una burocracia típico-ideal que subrayara los pensamientos y acciones de los individuos dentro de ella. Hay toda una escuela de pensamiento en el estudio de las organizaciones que pone el énfasis precisamente en ese nivel, más que en las estructuras de las burocracias (véase, por ejemplo, Blankenship, 1977).

Las características más importantes de la burocracia típico-ideal son las siguientes:

1. Consiste en una organización continua de funciones oficiales (cargos) limitadas por reglas.
2. Cada cargo tiene una esfera de competencias limitada. El cargo implica la obligación de realizar una serie de funciones, la autoridad para llevarlas a cabo y los medios de fuerza requeridos para hacer el trabajo.
3. Los cargos están organizados en un sistema jerárquico.
4. Los cargos pueden llevar consigo cualificaciones técnicas que requieren que los participantes obtengan el entrenamiento adecuado para ejercerlas.
5. El personal que ocupa estos cargos no es dueño de los medios de producción a los que está vinculado[8]. A los miembros de la plantilla se les suministra lo que necesitan para hacer su trabajo.

[8] Aquí como en otras partes de su obra, Weber adopta un interés marxista por los medios de producción. Este interés corre paralelo al que le despierta la alienación, no sólo en el sector económico sino a lo largo y ancho de toda la vida social (ciencia, política, etc.).

6. Al titular de un cargo no se le permite apropiarse de su posición, que siempre sigue formando parte de la organización.
7. Los actos administrativos, las decisiones y las reglas son formulados y grabados por escrito.

La burocracia es una de las estructuras racionales que está jugando un papel cada vez mayor en la sociedad moderna, pero uno puede preguntarse si hay alguna alternativa a la estructura burocrática. La respuesta clara e inequívoca de Weber fue que no hay alternativa posible: «Las necesidades de administración de las masas la hacen completamente indispensable; sólo hay elección entre la burocracia y el diletantismo en el campo de la administración» (1921/1968: 223).

Aunque debemos admitir que la burocracia era una parte intrínseca del capitalismo moderno, podemos preguntarnos si una sociedad socialista podría ser diferente. ¿Es posible crear una sociedad socialista sin burocracias ni burócratas? Una vez más, Weber fue bastante explícito: «Cuando los que están sujetos al control burocrático tratan de escapar a la influencia del aparato burocrático existente, sólo lo pueden conseguir creando por sí mismos una organización, que estará igualmente sometida al proceso de burocratización» (1921/1968: 224). De hecho, Weber creía que en el caso del socialismo veríamos un crecimiento, no un descenso, de la burocratización. Si el socialismo debía adquirir un nivel de eficacia comparable a la del capitalismo, «esto significaría un tremendo incremento de la importancia de los burócratas profesionales» (Weber, 1921/1968: 224). En el sistema capitalista al menos los propietarios no son burócratas, pero en un sistema socialista los líderes, incluso del nivel más alto, son burócratas. Weber, pues, creyó que, incluso con sus inconvenientes, «el capitalismo ofrecía la mejor alternativa para la preservación de las libertades individuales y los liderazgos creativos en un mundo burocrático» (Mommsen, 1974: xv). Nos encontramos, una vez más, ante un tema clave en la obra de Weber: su idea de que realmente no hay un mundo mejor. Los socialistas solamente pueden, según Weber, empeorar las cosas extendiendo el grado de burocratización de la sociedad. Weber apuntó: «No son las flores de verano las que descansan ante nosotros, sino una noche polar de helada oscuridad y condiciones extremas, cualquiera que sea el grupo que triunfe ahora» (citado por Gerth y Mills, 1958: 128).

Un rayo de esperanza en su obra —bastante pequeño, por cierto— supone el hecho de que los profesionales que se situan fuera del sistema burocrático puedan controlarlo en algún grado. En esta categoría de profesionales, Weber incluía a los políticos, científicos, e incluso a los capitalistas, así como a los dirigentes más altos de las burocracias. Por ejemplo, para el autor, los políticos «deben contraponer su fuerza a la dominación burocrática» (1921/1968: 1417). Su famoso ensayo «La política como vocación» constituye un alegato en pro de los líderes políticos capaces de enfrentarse a burocracias y burócratas. Igualmente, en «La ciencia como vocación» Weber defiende la idea de que los científicos profesionales deben contrarrestar el incremento de burocratización y la

racionalidad de la ciencia. Pero al final aparecen apenas como débiles esperanzas. De hecho, se puede defender que estos profesionales son simplemente otro aspecto más del proceso de racionalización y que su desarrollo sólo sirve para acelerar el proceso (Nass, 1986; Ritzer, 1975c; Ritzer y Walczak, 1988).

En una obra de Weber recientemente traducida al inglés, «'*Churches*' *and 'Sects' in North America: An Ecclesiastical Socio-Political Sketch*» (1906/1985), Colin Loader y Jeffrey Alexander (1985) consideran que las esperanzas que ofrecía la ética, o la responsabilidad ante la expansión de la burocratización constituyeron elementos precursores del pensamiento de Weber. Sectas americanas como los cuáqueros practican una ética de la responsabilidad que combina la racionalidad y los valores en sentido amplio. Rogers Brubaker define la *ética de la resposabilidad* como «el compromiso apasionado con los valores últimos que se combina con el análisis desapasionado de los medios alternativos para lograrlos» (1984: 108), que contrapone a la *ética de convicción*, en la que la elección racional del medio está predeterminada y el actor orienta «su acción hacia la realización de algunos valores absolutos o demandas incondicionales» (1984: 106). La ética de la convicción a menudo implica una retirada del mundo racional, mientras la ética de la responsabilidad implica una lucha por una humanidad mejor dentro de este mundo. La ética de la responsabilidad nos ofrece al menos una mínima esperanza ante las embestidas de racionalización y burocratización.

Autoridad tradicional. En su reflexión sobre las estructuras de la autoridad tradicional, Weber se sirvió del tipo ideal de burocracia como instrumento metodológico. Su objetivo era puntualizar las diferencias entre una estructura de autoridad tradicional y la burocracia típico-ideal.

Mientras la autoridad legal nace de la la legitimidad de un sistema legal racional, la autoridad tradicional se basa en la pretensión de los líderes y en la creencia, por parte de los seguidores, de que existen virtudes en la santidad de las normas y los poderes antiguos. En tal sistema, el líder no es un superior, sino un maestro. El personal administrativo está constituido no por funcionarios, sino principalmente por partidarios personales. En palabras de Weber, la lealtad personal, no el deber impersonal de los funcionarios, determina la relación de la plantilla administrativa con el maestro» (1921/1968: 227). Mientras el personal burocrático le debe fidelidad y obediencia a las normas promulgadas y al jefe que actúa en nombre de esas normas, el personal dependiente del líder tradicional obedece debido a que éste encarna el peso de la tradición y ha sido elegido para esa posición en el modo tradicional.

Lo que le interesaba a Weber era el personal que dependía del líder tradicional y su comparación con el personal burocrático típico ideal. Concluyó que carecía de varios elementos. El personal tradicional carecía de cargos con competencias claramente definidas y sujetos a reglas impersonales. No tenía tampoco una ordenación racional de relaciones de superioridad e inferioridad; carecía de una jerarquía clara. No había un sistema regular de nombramientos y promo-

ción sobre la base de contratos libres. El entrenamiento técnico no era un requisito regular para obtener una posición o un nombramiento. El cargo no implicaba salarios fijos pagados en dinero.

Weber usó su metodología típica ideal no sólo para comparar la autoridad tradicional con la autoridad legal racional y para subrayar sus características más destacadas, sino también para analizar históricamente sus diferentes formas. Diferenció entre dos formas tempranas de autoridad tradicional. La *gerontocracia* implica el gobierno de los más viejos, mientras que el *patriarcalismo primario* implica líderes que heredan sus posiciones. Ambas formas tienen un jefe supremo, pero carecen de personal administrativo. Carecen por tanto de burocracia. Una forma más moderna es el *patrimonialismo*, que es una forma de dominación tradicional con una administración y una fuerza militar que son puros instrumentos personales del señor. Todavía más moderno es el *feudalismo*, que limita el poder del señor mediante el desarrollo de relaciones más rutinizadas, incluso contractuales. Esto conduce, a su vez, a posiciones de poder más estables de las que existen en el patrimonialismo. Las cuatro formas pueden ser consideradas variaciones estructurales de autoridad tradicional, y todas ellas difieren significativamente de la autoridad legal racional.

Weber consideró las estructuras de la autoridad tradicional, asimismo, como barreras al desarrollo de la racionalidad. Este es nuestro primer encuentro con un tema omnipresente en la obra de Weber: los factores que facilitan o impiden el desarrollo de la racionalidad (formal). Weber se interesó cada vez más, como hemos visto ya, por los factores que conducen a la racionalidad en el mundo occidental y por los impedimentos culturales y estructurales al desarrollo de una racionalidad similar en el resto del mundo. En este caso específico, Weber argumentó que las estructuras y prácticas de la autoridad tradicional constituyen una barrera para el crecimiento de las estructuras económicas racionales —en particular, el capitalismo—, así como de otros componentes diferentes de una sociedad racional. Incluso el patrimonialismo —una forma más moderna de tradicionalismo—, aunque permite el desarrollo de ciertas formas de capitalismo «primitivo», no permite el ascenso del tipo altamente racional de capitalismo característico del mundo moderno occidental.

La autoridad carismática. Carisma es un concepto que ha llegado a usarse de forma muy imprecisa. Los medios de comunicación de masas y el público en general pueden tachar generalmente de individuo carismático a un político, a una estrella de cine, o a un músico de rock. Con esto quieren decir que la persona en cuestión está dotada de cualidades extraordinarias. El concepto de carisma juega un importante papel en la obra de Max Weber, pero tiene un significado totalmente distinto del que se le suele dar corrientemente. Aunque Weber no negara que un líder carismático debería tener cualidades sobresalientes, su sentido del carisma depende más del grupo de seguidores y del modo en que *definen* a su líder carismático. Para exponer la postura de Weber claramente: si los seguidores definen a su líder como carismático, entonces es probable

que se convierta en un líder carismático independientemente de si posee o no cualidades sobresalientes. Un líder carismático puede ser, entonces, cualquier persona ordinaria. Lo importante es el proceso por el cual tal líder se distingue de la gente corriente y es tratado como si estuviera dotado de poderes sobrenaturales, sobrehumanos o al menos excepcionales, o de cualidades que no son accesibles para la gente normal (Miyahara, 1983).

Para Weber, el carisma es una fuerza revolucionaria, una de las fuerzas más revolucionarias del mundo social. Mientras la autoridad tradicional es clara e inherentemente conservadora, el ascenso de un líder carismático puede muy bien representar una amenaza para el sistema, (así como para el sistema racional legal) y conduce a un cambio dramático del mismo. Lo que distingue el carisma como fuerza revolucionaria es que lleva consigo cambios en las mentes de los actores, que causa «una reorientación interna o subjetiva». Tales cambios pueden conducir a «una alteración radical de las actitudes centrales y de la dirección de la acción por medio de una orientación completamente nueva de todas las actitudes hacia los distintos problemas del mundo» (Weber, 1921/1968: 245). Aunque Weber se está refiriendo aquí a los cambios en el pensamiento y acciones de los individuos, tales cambios se reducen claramente al estatus de variables dependientes. Weber hizo hincapié en los cambios de la estructura de autoridad; es decir, en el ascenso de la autoridad carismática. Cuando esta nueva estructura de autoridad emerge, es probable que el pensamiento y las acciones de las personas cambien de forma dramática.

La otra gran fuerza revolucionaria en el sistema teórico de Weber, que fue mucho más de su interés, es la racionalidad (formal). Mientras el carisma es una fuerza revolucionaria interna que cambia la mente de los actores, Weber creía que la racionalidad (formal) es externa; cambia las estructuras de la sociedad primero, y luego los pensamientos y las acciones de los individuos. Tendremos más que decir acerca de la racionalidad como fuerza revolucionaria, pero esto cerrará nuestra discusión del carisma como factor revolucionario, porque Weber tiene muy poco que decir a propósito de ello. Weber se interesó por el carácter revolucionario del carisma, así como por su estructura y por la necesidad que tiene su carácter básico de transformarse y rutinizarse para subsistir como sistema de autoridad.

En su análisis del carisma, Weber comenzó, como hizo al estudiar la autoridad tradicional, por la comparación con el tipo ideal de burocracia. Intentó determinar hasta qué punto la estructura de la autoridad carismática, con sus seguidores y su personal, difiere del sistema burocrático. Comparada con la burocracia típica ideal, la plantilla del líder carismático carece virtualmente de todos sus elementos. Los miembros de dicha plantilla no tienen un adiestramiento técnico, pues son elegidos precisamente por su posesión de cualidades carismáticas o, al menos, de cualidades similares a las que posee el líder carismático. Los cargos que ocupan no presentan una jerarquía muy clara. Su trabajo no constituye una carrera, y no exite promoción, ni nombramientos o destituciones claramente establecidos. El líder carismático es libre de intervenir siem-

---

pre que considere que sus seguidores no pueden controlar la situación. La organización no se rige por normas formales, ni órganos administrativos establecidos, ni por precedentes para guiar los nuevos juicios. Por ésta y por otras muchas razones, Weber considera el personal del líder carismático como inferior al de una forma u organización burocrática.

El interés de Weber por la organización que hay tras el líder carismático y la plantilla que lo sigue, lo conduce a la cuestión de qué le ocurre a la autoridad carismática cuando el líder muere. Después de todo, un sistema carismático es inherentemente frágil; sólo parece ser capaz de subsistir mientras el líder carismático vive. Pero ¿es posible que tal organización se mantenga después que el líder carismático haya muerto? La respuesta a esta pregunta es de la mayor trascendencia para el personal del líder carismático, pues es probable que ellos permanezcan después que el líder muera. También es probable que tengan un interés creado en que la organización se perpetúe: si la organización deja de existir, ellos pierden su trabajo. El reto para el personal consiste en crear una situación en la que el carisma persista adulterado, incluso después de la muerte del líder. Es una batalla difícil porque, según Weber, el carisma es inestable por naturaleza; existe en su forma pura sólo mientras vive el líder carismático.

Con objeto de manejar la desaparición del líder carismático, la plantilla (así como sus seguidores) puede adoptar una gran variedad de estrategias para crear una organización más duradera. La plantilla debe buscar un nuevo líder carismático, pero, incluso si lo encuentra, el nuevo líder no tendrá la misma aura de su predecesor. También se puede desarrollar un nuevo aparato de reglas que permita al grupo identificar futuros líderes carismáticos. Pero tales reglas se convierten rápidamente en tradición, y lo que era liderazgo carismático se transforma en autoridad tradicional. De cualquier forma, la naturaleza del liderazgo cambia rápidamente en cuanto el carácter personal de carisma es eliminado. Otra técnica consiste en permitir al líder carismático designar sucesor y entonces transferir el carisma simbólicamente al siguiente en la línea sucesoria. Es cuestionable que esta operación tenga éxito a largo plazo. Otra estrategia consiste en que el personal designe un sucesor que sea aceptado por la comunidad en sentido amplio. El personal puede crear también pruebas rituales, siendo elegido líder carismático el que resuelva tales pruebas de forma más sobresaliente. Sin embargo, todos esos esfuerzos están condenados a fracasar. A largo plazo, el carisma no puede ser rutinizado; debe ser transformado en una autoridad tradicional o legal racional (o en alguna clase de carisma institucionalizado como la Iglesia Católica).

En realidad, en la obra de Weber podemos encontrar una teoría básica de la historia. Si triunfa, el carisma se mueve inmediatamente en la dirección de la rutinización. Pero una vez rutinizado, el carisma tiende a convertirse en una autoridad tradicional o legal racional. Una vez que alcanza uno de estos estados, la escena está dispuesta para que el ciclo empiece de nuevo. Sin embargo, a pesar de su aceptación general de la teoría cíclica, Weber creía que había ocurrido un cambio básico en el mundo moderno y que estábamos cada vez más

cerca de ver el carisma rutinizado en la dirección de la autoridad legal racional. Además, consideraba que los sistemas racionales de autoridad son tan fuertes y tan crecientemente impermeables como los movimientos carismáticos. El mundo moderno, racionalizado, puede muy bien significar la muerte del carisma como fuerza revolucionaria significativa. Weber sostenía que la racionalidad —no el carisma— es la fuerza revolucionaria más irresistible e importante del mundo moderno.

En esta sección hemos analizado las tres clases de autoridad como tipos ideales, pero Weber era consciente de que, en el mundo real, cualquier forma específica de autoridad implicaba la combinación de las tres. Así, podemos pensar que, como presidente de Estados Unidos, Franklin D. Roosevelt pasó por los tres estadios. Fue elegido presidente de acuerdo con una serie de principios racionales-legales. Por el tiempo en que fue elegido presidente por cuarta vez, una buena parte de su gobierno contenía elementos tradicionales. Finalmente, muchos de sus discípulos y seguidores lo consideraban como un líder carismático.

Aunque hayamos presentado las tres formas de autoridad como estructuras paralelas, en el mundo real hay una constante tensión y, a veces, conflicto entre ellas. *El líder carismático supone una continua amenaza para las otras formas* de autoridad. Una vez en el poder, el líder carismático debe afrontar la amenaza de las otras dos formas. Incluso si la autoridad carismática se llega a rutinizar con éxito, se presenta el problema de mantener su dinamismo y las cualidades revolucionarias de su origen. Entonces surge el conflicto, que se produce por el desarrollo constante de la autoridad legal racional y la amenaza que entraña la continua existencia de las otras formas. Si Weber estaba en lo cierto, sin embargo, deberemos encarar un futuro en el que la tensión entre las tres formas de autoridad se eliminará, un mundo de indiscutible hegemonía del sistema legal racional. Esta es la «jaula de hierro» de una sociedad totalmente racionalizada que Weber temía tanto. Si tal sociedad se materializara, la única esperanza residiría en individuos carismáticos que supieran cómo evitar el poder coercitivo de la sociedad. Pero un pequeño número de individuos aislados representa a duras penas una esperanza significativa ante una máquina burocrática cada vez más poderosa.

Racionalización

Ha existido la creencia en los últimos años de que la racionalización se sitúa en el corazón de la sociología sustantiva de Weber (Antonio, 1979; Brubaker, 1984; R. Collins, 1980; Eisen, 1978; Kalberg, 1980, 1990; Levine, 1981a; Ritzer, 1983, en prensa a; Scaff, 1989; Schluchter, 1981; Sica, 1988). Sin embargo, es difícil extraer de la obra de Weber una definición clara de *racionalización*. De hecho, operaba con varias definiciones distintas del término y, a menudo, no conseguía especificar qué definición estaba usando en cada caso concreto

(Brubaker, 1984: 1). Como ya hemos visto, Weber de hecho define *racionalización*; sin embargo, distingue dos tipos: la racionalidad con arreglo a fines y la racionalidad con arreglo a valores. No obstante, dichos conceptos se refieren a tipos de *acción*. Son las base del sentido weberiano de la racionalización a gran escala, pero no son términos equivalentes. El interés de Weber iba mucho más allá que las orientaciones fragmentadas de la acción; su principal preocupación la constituyen las pautas y las regularidades de acción dentro de las civilizaciones, instituciones, organizaciones, estratos, clases y grupos. Donald Levine (1981a) defiende que Weber estaba interesado en la racionalidad «objetivizada»; es decir, la acción acorde con algún proceso de sistematización externa. Stephen Kalberg (1980) realiza un trabajo muy útil al identificar cuatro tipos básicos de racionalidad («objetiva») en la obra de Weber. (Levine ofrece una diferenciación muy similar). Esos tipos de racionalidad eran «los instrumentos básicos heurísticos empleados [por Weber] para analizar el destino histórico de la racionalización en tanto que proceso sociocultural» (Kalberg, 1980: 1172).

El primer tipo es la *racionalidad práctica*, definida por Kalberg como «toda forma de vida que mira y juzga la actividad mundana en relación a los intereses puramente pragmáticos y esencialmente egoistas de los individuos» (1980:1151). Los que practican la racionalidad práctica aceptan realidades dadas y se limitan a calcular las formas más oportunas de tratar las dificultades que presentan. Este tipo de racionalidad rompe con los lazos de la magia primitiva y existe a través de las civilizaciones y a través de la historia; es decir, no se restringe al mundo occidental. Este tipo de racionalidad se opone a cualquier cosa que amenace trascender la rutina diaria; conduce a las personas a desconfiar de los valores poco prácticos, religiosos o de las utopías seculares, así como de la racionalidad teórica de los intelectuales, el tipo de racionalidad del que vamos a hablar a continuación.

La *racionalidad teórica* implica un esfuerzo cognitivo para dominar la realidad mediante conceptos crecientemente abstractos más que a través de la acción. Incluye procesos cognitivos abstractos tales como inducciones lógicas, deducciones, atribución de causalidad, etc. Este tipo de racionalidad fue practicada desde muy pronto en la historia por hechiceros y sacerdotes espirituales, y más tarde por filósofos, jueces y científicos. A diferencia de la racionalidad práctica, la racionalidad teórica conduce al actor a trascender las realidades cotidianas en un intento de entender el mundo como un cosmos significativo. Al igual que la racionalidad práctica, se da a través de las civilizaciones y de la historia. El efecto de la racionalidad intelectual en la acción es limitado. En la medida en que implica procesos cognitivos, no necesita influir en la acción y tiene el poder de introducir nuevas pautas de acción sólo indirectamente.

La *racionalidad sustantiva* (como la racionalidad práctica, pero *no* la teórica) ordena directamente la acción en pautas con arreglo a conjuntos de valores. La racionalidad sustantiva implica la elección de medios en función de fines en el contexto de un sistema de valores. Esto quiere decir que un sistema de valo-

res no es más racional (sustantivamente) que otro. Por tanto, este tipo de racionalidad también se da a través de las civilizaciones y de la historia, allí donde existe un sistema de valores coherente.

Finalmente, la *racionalización formal*, la más importante desde el punto de vista de Weber, implica el cálculo de medios y fines. Pero mientras en la racionalidad práctica este cálculo se presenta referido a los propios intereses pragmáticos, en la racional formal se presenta en referencia a «reglas, leyes y regulaciones universalmente aplicadas». Como ha apuntado Brubaker, «La forma objetiva, institucionalizada y supraindividual es común a la racionalidad del capitalismo industrial, el derecho formalista y la burocracia administrativa; en cada esfera, la racionalidad se incorpora a la estructura social y los individuos la encaran como algo externo a ellos» (1984: 9). Weber pone esto en claro en el caso específico de la racionalización burocrática:

> La racionalización burocrática... revoluciona con *medios técnicos*, en principio, como cualquier reorganización económica, 'desde fuera': *primero* cambia los órdenes sociales y materiales, y *a través* de ellos, las personas, cambiando las condiciones de adaptación y quizá las oportunidades de adaptación, a través de una determinación racional de medios y fines.
>
> (Weber, 1921/1968: 1116)

Aunque los otros tipos de racionalidad se dan a través de las civilizaciones y trascienden a su época, la racionalidad formal se presentó en Occidente *sólo* con la industrialización. Las reglas, leyes y regulaciones universalmente aplicadas, que caracterizan la racionalidad formal en Occidente, están fundadas sobre todo en las instituciones económicas, legales y científicas, así como en las formas burocráticas de dominación. Por tanto, ya nos hemos encontrado con la racionalidad formal en nuestro análisis de la autoridad legal-racional y de la burocracia.

Si bien Weber manejaba un sentido complejo y polifacético de la racionalidad, usaba el término de manera más significativa y poderosa aplicado a su imagen del mundo occidental moderno, especialmente de la economía capitalista (R. Collins, 1980; Weber, 1927/1981) y las organizaciones burocráticas (Cohen, 1981: xxxi; Weber, 1921/1968: 956-1005), como una jaula de hierro (Mitzman, 1970; Tiryakian, 1981) de estructuras formalmente racionales. Weber describió el capitalismo y las burocracias como «dos grandes fuerzas racionalizadoras» (1921/1968: 698)[9]. De hecho, Weber veía que el capitalismo y las burocracias se derivaban de la misma fuente básica (el ascetismo intramunda-

---

[9] En la introducción de 1920 a *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber hizo hincapié en «una organización de funcionarios especialmente entrenados» (burocracia) para el análisis de la racionalización, pero también mencionaba el capitalismo en el mismo contexto como «la fuerza más funesta de nuestra vida moderna».

no) e implicaban una acción racional y metódica similar, que se reforzaban mutuamente en el proceso que impulsaba la racionalización occidental [10]. Desde el punto de vista de Weber (1921/1968: 227, 994), el único rival real del burócrata en especialización técnica y conocimiento de la realidad es el capitalista.

Sin embargo, si tomamos a Weber al pie de la letra, es difícil mantener que tuviera una teoría global de la racionalización. Rechazó la idea de «una secuencia general evolucionista» (Weber, 1927/1981: 34). Criticó a pensadores como Hegel y Marx, pues pensaba que ofrecían teorías de la sociedad generales y teleológicas. En su propio trabajo tendía a evitar los estudios o las aseveraciones sobre la sociedad como un todo. En lugar de ello, solía tratar estructuras sociales e instituciones tales como la burocracia, la estratificación, el derecho, la ciudad, la religión, la política y la economía. Sin sentido del conjunto, no establecía generalizaciones globales, sobre todo en lo que se refería a las orientaciones futuras. Además, el proceso de racionalización que Weber describía en una estructura social o institución era normalmente muy diferente de la racionalización de otra estructura o institución. En palabras de Weber, el proceso de racionalización asume «formas inusitadamente variadas» (1922-23/1958: 293; véase también Weber 1921/1958: 30; 1904-05/1958: 78) y «la historia del racionalismo nos muestra un desarrollo que no sigue, en absoluto, líneas paralelas en los diversos ámbitos de la vida» (1904-05/1958: 77; véase también Brubaker, 1984: 9; Kalberg, 1980: 1147).

Dicho esto, queda claro el interés de Weber por el efecto de la racionalización formal de la economía y las burocracias del mundo occidental (Brubaker, 1984). Por ejemplo, en *Economía y sociedad* Weber afirma:

> El proceso completo de racionalización, tanto en la fábrica como en cualquier otra parte, y sobre todo en la máquina burocrática del estado, corre paralelo a la centralización de los medios materiales de organización en manos del señor. Por tanto, la disciplina actúa inexorablemente sobre áreas cada vez más amplias, al mismo tiempo que se racionaliza crecientemente la satisfacción de las necesidades políticas y económicas. Este fenómeno universal restringe cada vez más la importancia del carisma y de las conductas individuales diferenciadas.
>
> (Weber, 1921/1968: 1156)

La racionalidad va a ser nuestro principal objeto de estudio en este epígrafe, aunque no el único.

Se han hecho varios esfuerzos para describir los rasgos principales de la racionalidad formal. Desde nuestra perspectiva, la racionalidad formal puede definirse mediante seis características básicas (Ritzer, 1983, en prensa a). Pri-

[10] Por supuesto, estas acciones no son completamente distintas, porque las empresas propiamente capitalistas son uno de los lugares en donde encontramos las burocracias (Weber, 1922-23/1958: 299). Por otra parte, Weber también ve la posibilidad de que las burocracias puedan oponerse o impedir el capitalismo.

meramente, las estructuras racionales formales y las instituciones enfatizan la *calculabilidad*, o aquellas cosas que es posible contar o cuantificar. En segundo lugar, hemos remarcado la *eficiencia*, o empleo del mejor medio para alcanzar un fin dado. En tercer lugar, hay gran interés por asegurar el concepto de *predictibilidad*, aquello que opera del mismo modo en tiempos y lugares distintos. En cuarto lugar, un sistema racional formal reduce progresivamente la tecnología humana y, en último término, *reemplaza la tecnología humana por tecnología no humana*. Se considera que las tecnologías no humanas (como los sistemas informatizados) son más calculables, más eficientes y más predecibles que las tecnologías humanas. En quinto lugar, los sistemas racionales formales intentan lograr el *control* sobre una serie de incertidumbres, especialmente las planteadas por los seres humanos que trabajan en ellas o que se sirven de ellas. Por último, los sistemas racionales tienden a tener *consecuencias irracionales* para las personas implicadas y para los mismos sistemas, así como para la sociedad en sentido amplio (Sica, 1988).

La racionalidad formal se opone a los otros tipos de racionalidad pero, sobre todo, entra en conflicto con la racionalidad sustantiva (Brubaker, 1984: 4). Kalberg defiende que Weber creía que tal conflicto jugaba «un papel particularmente funesto en el despliegue de los procesos de racionalización en Occidente» (1980: 1157).

Además de distinguir entre cuatro tipos de racionalidad, Kalberg también trató de su capacidad para introducir modos metódicos de vida. La racionalidad práctica carece de esta capacidad, toda vez que implica reacciones a las situaciones más que esfuerzos para ordenarlas. La racionalidad teórica es cognoscitiva; por ello, cuenta con una limitada capacidad para suprimir la racionalidad práctica y parece ser más bien producto acabado que productor. Para Weber, la racionalidad sustantiva es el único tipo con el «poder de introducir modos metódicos de vida» (Kalberg, 1980: 1165). Por ello, en Occidente, una determinada racionalidad sustantiva que enfatizaba un modo de vida metódico —el calvinismo— subyugó la racionalidad práctica y condujo al desarrollo de la racionalidad formal.

Weber temía que la racionalidad sustantiva se volviera menos importante que otros tipos de racionalidad, sobre todo que la racionalidad formal, en el mundo occidental. Por ello, los practicantes de la racionalidad formal, como el burócrata o el capitalista, estaban llamados a dominar Occidente y asistimos al desvanecimiento de aquel tipo que «incorporaba los más altos ideales de la civilización occidental: el individuo libre y autónomo cuyas acciones se dotan de continuidad por referencia a los valores últimos» (Kalberg, 1980: 1176).

A pesar de que hemos puesto énfasis en las diferencias entre los cuatro tipos de racionalización de Weber en este capítulo, hay algunos puntos en común entre ellas. Todas ellas llevan consigo procesos mentales que tratan de dominar la realidad relegando las percepciones particularizadas y ordenándolas en regularidades comprensibles y significativas. En consecuencia, y al igual que hizo Weber, a medida que vayamos cambiando de institución en el análisis subsi-

guiente, nos fijaremos unas veces en la racionalidad en general, y otras en sus tipos específicos.

Economía. La presentación más sistemática del pensamiento de Weber en cuanto a la racionalización de la institución económica se encuentra en su *Historia económica general*. Sus intereses tienen que ver con el desarrollo de la economía capitalista racional en Occidente, que es un ejemplo específico de economía racional definida como «una organización funcional orientada al precio en moneda que se origina en las luchas de intereses del hombre en el *mercado*» (Weber, 1915/1958: 331). Aunque existen algunos trazos de una tendencia evolucionista general en la *Historia económia general*, Weber, como siempre, se muestra muy cuidadoso al afirmar que hay varias fuentes del capitalismo, rutas alternativas a él y una amplia variedad de resultados derivados de él. De hecho, cuando rebatía la teoría socialista del cambio evolucionista, Weber rechazaba por completo la idea de una «secuencia general de la evolución» (1927/1981: 34).

Weber comienza describiendo varias formas irracionales y tradicionales tales como la familia, el clan, los pueblos y las economías de señorío. Por ejemplo, Weber describe al señor de una hacienda en el feudalismo como demasiado tradicional, «demasiado falto de iniciativa para construir una empresa a gran escala en la que los lugareños constituyan la fuerza de trabajo» (1927/1981: 72). Sin embargo, durante los siglos XII y XIII el feudalismo comenzó a resquebrajarse en el mundo occidental, mientras los campesinos y la tierra se liberaban del control del señor y se introducía la economía de capital. Con este gran salto, el sistema feudal «mostraba una gran tendencia a desarrollarse en una dirección capitalista» (Weber, 1927/1981: 79).

Al mismo tiempo, en la Edad Media, las ciudades empezaron a desarrollarse. Weber hace hincapié en el extenso desarrollo urbano de la industria de transformación de las materias primas. Para Weber es especialmente importante el desarrollo de tal producción industrial más allá de las necesidades inmediatas de las familias. Aquí es de notar el ascenso de los artesanos libres de las ciudades. Estos se desarrollaron en el Occidente medieval porque, por un lado, su sociedad desarrolló mayores necesidades de consumo que ninguna otra. En general había mercados más amplios, más compradores, y el campesinado contaba con gran poder adquisitivo. Por otro lado, ciertas fuerzas trabajaban contra la gran alternativa a los artesanos —los siervos—. La servidumbre iba siendo cada vez más inestable y menos provechosa, y todavía se hizo más inestable con el crecimiento de las ciudades, que ofrecían libertad a los siervos.

En el mundo occidental, los artesanos libres contribuyeron a la formación de *gremios*, que Weber definió como «una organización de trabajadores artesanos especializada según el tipo de ocupación... [con] una regulación interna del trabajo y monopolio contra los intrusos» (1927/1981: 136). La libertad de asociación era también característica de los gremios. Pero aunque los gremios eran racionales en muchos sentidos, también contaban con aspectos tradicionales y

anticapitalistas. Por ejemplo, un patrón no contaba con más capital que otro y este requisito supone una barrera contra el desarrollo de organizaciones capitalistas más amplias.

Conforme la Edad Media terminaba, los gremios comenzaron a desintegrarse. Esta desintegración fue crucial porque los gremios tradicionales suponían un estorbo para el avance tecnológico. Con la disolución del sistema de gremios se produjo un crecimiento del sistema doméstico de producción, sobre todo el sistema de «industrias a domicilio» del sector textil. En tal sistema, la producción está descentralizada y la mayor parte tiene lugar en las casas de los trabajadores. Aunque los sistemas domésticos se hallan a lo largo y ancho del mundo, sólo en Occidente los propietarios controlaban los medios de producción (por ejemplo herramientas, materias primas) y proveían de ellos a los trabajadores a cambio del derecho a disponer del producto. Mientras en Occidente se desarrolló un sistema doméstico completo, no fue posible en otras partes del mundo a causa de barreras tales como el sistema de clanes (China), el sistema de castas (India), el tradicionalismo y la ausencia de trabajadores libres.

Después, Weber detalla el desarrollo de los talleres (un lugar que centraliza el trabajo sin maquinaria avanzada) y luego la aparición de las fábricas en el periodo que va del siglo XIV al XVI. Desde la perspectiva de Weber, las fábricas no se originaron a partir del trabajo artesanal o del sistema doméstico, sino paralelamente a ellos. De forma similar, las fábricas no surgieron gracias al perfeccionamiento de la maquinaria; los dos desarrollos fueron correlativos. Las fábricas se caracterizaron por el hecho de que el trabajo libre realizaba actividades especializadas y coordinadas, porque los medios de producción pertenecían al empresario, el capital fijo era del empresario y por un sistema de contabilidad que resultaba indispensable para tal capitalización. Una fábrica como ésta era, para Weber, una organización capitalista. Además del desarrollo de las fábricas, Weber detalla el surgimiento de otros componentes de la economía capitalista moderna, tales como la maquinaria avanzada, los sistemas de transporte, la moneda, la banca, el interés, los sistemas de contabilidad, etc.

Lo que más claramente define la moderna empresa racional capitalista para Weber es su calculabilidad, perfectamente ilustrada por la confianza en los libros de cuentas. Empresas aisladas basadas en el cálculo siempre existieron en el pasado de Occidente, al igual que en otras sociedades. Sin embargo, sólo se considera que una sociedad es capitalista cuando las necesidades de la población se satisfacen a diario por medio de métodos y empresas capitalistas. Tal sociedad sólo se encuentra en el mundo occidental y sólo desde la mitad del siglo XIX.

El desenvolvimiento del sistema capitalista dependía de otros desarrollos de la economía, así como de la sociedad en sentido más amplio. Dentro de la economía, algunos de los requisitos previos incluían un mercado libre con una demanda amplia y estable, una economía monetaria, tecnologías baratas y racionales, una fuerza de trabajo libre y disciplinada, técnicas de contabilidad racionales y la comercialización de la vida económica en lo que se refiere a distribución, almacenamiento, etc. Algunos de los requisitos económicos pre-

vios se encuentran sólo en el mundo occidental. Pero junto a la economía, Weber identificaba una gran variedad de desarrollos necesarios, como un estado moderno con «administración profesional, funcionariado especializado, y leyes basadas en el concepto de ciudadanía» (1927/1981: 313); un derecho racional «elaborado por juristas e interpretado y aplicado racionalmente» (1927/1981: 313); ciudades, y una ciencia y una tecnología moderna. Weber añade a estos un factor del que trataremos en el próximo epígrafe, «una ética racional para conducirse en la vida... una base religiosa para un orden de vida que, seguida coherentemente, debe conducir a explicitar el racionalismo» (1927/1981: 313-314). Como los requisitos previos de orden económico, estos presupuestos no económicos se dan juntos sólo en el mundo occidental. Lo importante es que esta economía racional depende, para desarrollarse, de fuerzas no económicas que se refieren al conjunto de la sociedad.

Religión. Aunque en este epígrafe nos hayamos centrado en la racionalización de la religión, Weber se ocupó de analizar el grado en que muchas de las religiones primitivas —y las religiones en la mayor parte del mundo— actúan como impedimentos para lograr la racionalidad. Weber apuntó que «lo sagrado es lo único inalterable» (1921/1968: 406). A pesar de esta perspectiva, la religión en el mundo occidental ha demostrado que podía ser alterable, pues fue la responsable de la racionalización y jugó un papel clave en la racionalización de otros sectores de la sociedad (Kalberg, 1990).

La religión albergaba en sus inicios una abigarrada serie de dioses, pero por medio de la racionalización emergió un conjunto claro y coherente (un panteón). Desde muy pronto las religiones contaron con dioses del hogar, divinidades del grupo de parentesco, dioses locales, y dioses de las distintas ocupaciones y vocaciones. Tenemos la clara impresión de que Weber creía que una fuerza cultural de racionalidad (teórica) impulsaba la aparición de ese conjunto de dioses: «La *razón* favorece la primacía de los dioses universales; y cada cristalización coherente de un panteón siguió principios *racionales* sistemáticos» (1921/1968: 417). El panteón de dioses no era el único aspecto de la racionalización de la religión que Weber analizó. Este consideraba también la delimitación de la jurisdicción de los dioses, el monoteísmo y la antropomorfización como parte de este desarrollo. Aunque la presión de la racionalización existe en la mayoría de las religiones del mundo, en algunos lugares fuera de la sociedad occidental las barreras pueden más que las presiones en pro de la racionalización.

A pesar de que Weber tenía una concepción cultural de la racionalización, no la consideró simplemente como una fuerza «exterior» que impulsaba a la gente a actuar. No pensaba que fuera una mente colectiva. En cuanto a la religión, la racionalización está ligada a determinados grupos, en particular los de sacerdotes. Específicamente, son los sacerdotes profesionalmente adiestrados los que contribuyen a impulsar la racionalización. En este punto, los sacerdotes se oponen a los hechiceros, que practican un sistema religioso más irracional. La mayor racionalidad de los sacerdotes se atribuye a diferentes fac-

tores. Sus miembros experimentan un programa de entrenamiento sistemático, mientras el de los hechiceros es asistemático. Además, los sacerdotes están clara y altamente especializados, a diferencia de los hechiceros. En resumen, los primeros poseen un aparato sistemático de conceptos religiosos, lo que constituye otra diferencia con respecto a los segundos. Podemos ver que los sacerdotes son tanto los productos como los impulsores del proceso de racionalización.

El de los sacerdotes no es el único grupo que juega un papel clave en el proceso de la racionalización. Los profetas y los seglares también intervienen en el mismo; los primeros pueden distinguirse de los sacerdotes por su doctrina personal y su forma de predicación apasionada. El papel clave del profeta es motivar al laico, porque no habría religión sin seguidores. Weber distinguía entre dos tipos de profetas: los éticos y los ejemplares. Los *profetas éticos* (Mahoma, Jesucristo y los profetas del Antiguo Testamento) creían haber recibido el encargo divino y pedían obediencia a sus seguidores como un tributo ético. Los *profetas ejemplares* (Buda es un ejemplo) demostraban a otros por medio del ejemplo personal el camino hacia la salvación religiosa. En cada caso, los profetas que triunfaban eran capaces de atraer un gran número de adeptos, y el corazón de la religión se formaba con los sacerdotes y esta masa de seguidores. Es probable que los profetas atraigan al principio seguidores personales, pero es necesario que ese grupo se transforme después en una congregación permanente. Una vez formado tal grupo de seglares, ya se ha dado el paso más importante en la dirección de la racionalización de la religión.

Los profetas juegan, pues, un papel clave inicial, pero una vez que se ha formado la congregación no se necesita mucho más. De hecho, como aquéllos son bastante irracionales, representan una barrera para la racionalización de la religión. El conflicto se desarrolla entre los sacerdotes y los profetas, pero es un conflicto que, a largo plazo, se resuelve en favor de los sacerdotes, que son más racionales. En ese conflicto, el resto de la sociedad, sometida ya al proceso de racionalización, ayuda a los sacerdotes. Con la creciente alfabetización y burocratización del mundo seglar, la tarea de educar a las masas recae cada vez más sobre los sacerdotes, cuyo saber les da una tremenda ventaja sobre los profetas. Además, mientras los profetas tienden a la predicación, los sacerdotes se encargan de la tarea cotidiana de la dedicación pastoral. Aunque la predicación es importante en momentos extraordinarios, el sacerdocio, el cuidado religioso diario de los laicos, es un importante instrumento del creciente poder de los sacerdotes. La iglesia en el mundo occidental ha supuesto la combinación de una naturaleza pastoral racionalizada con una religión ética, que ha originado una forma de religión particularmente influyente y racional. Esta religión racionalizada trata desesperadamente de ganar adeptos entre las clases medias urbanas, y es precisamente ahí donde juega un papel clave en la racionalización de la vida económica, así como en otros aspectos de ésta.

Derecho. Para definir el *derecho* Weber no se refiere a las creencias, definiciones y actitudes de la gente en general, sino más bien a un cuerpo de normas

(Kronman, 1983: 12). Además, este cuerpo de normas es externo y coercitivo para los individuos y para sus pensamientos y acciones. Weber no se ocupa de cómo las personas crean el derecho, cómo lo interpretan o cómo lo aplican diariamente, sino de su efecto coercitivo sobre el individuo.

Como con su análisis de la religión, Weber comenzó el del derecho por el primitivo, que consideraba extremadamente irracional. El derecho primitivo era un sistema de normas apenas diferenciado. Por ejemplo, no se hacía distinción entre un delito civil (agravio) y un crimen. Por tanto, se trataban de igual forma los casos referentes a la disputa de un trozo de terreno o a un homicidio, y se castigaba de la misma manera a los culpables. Además, el derecho primitivo tendía a carecer de cualquier maquinaria de funcionarios. La venganza dominaba las reacciones al crimen y el derecho estaba por lo general exento de formalidad o de reglas de procedimiento. No había virtualmente nada, sobre todo por lo que se refiere a los líderes, que les impidiera hacer lo que desearan a sus seguidores. Desde este periodo primario irracional, Weber traza una línea directa de desarrollo hasta el procedimiento legal formalizado. Y como es normal en su pensamiento, solamente en el mundo occidental tiene cabida el desarrollo de una teoría del derecho racional y sistemática.

Weber señaló varias etapas en el desarrollo de un sistema legal más racional. Una primera etapa implicaba la revelación carismática de las leyes a través de los profetas. Después, honorables funcionarios de la ley se dedican a la creación empírica y a la fundación del derecho. Más tarde, se da la imposición de la ley por los poderes teocráticos o seculares. Finalmente, en el caso más moderno, contamos con una elaboración sistemática de las leyes y una administración profesionalizada de la justicia por personas que han recibido un entrenamiento legal formalizado y sistemático.

En el derecho, como en la religión, Weber daba gran importancia al proceso de profesionalización: la profesión legal es crucial para la racionalización del derecho en el mundo occidental. Ciertamente, existen otros factores (por ejemplo, la influencia del derecho romano), pero la profesión legal ocupa un lugar central en su pensamiento: «El derecho formalmente elaborado, que constituye un conjunto de máximas aplicadas conscientemente en distintas decisiones, nunca ha existido sin la decisiva colaboración de especialistas entrenados» (Weber, 1921/1968: 775). Aunque Weber era consciente de que hay una serie de presiones externas —especialmente las que provienen de la racionalización de la economía— que impulsan al derecho hacia la racionalización, su perspectiva era que la fuerza más importante estaba constituida por el factor interno de la profesionalización de los que ejercen el derecho (1921/1968: 776).

Weber distinguía entre dos tipos de preparación legal, pero sólo uno de ellos contribuía al desarrollo del derecho racional. El primero es la *preparación artesanal*, en la que los aprendices son enseñados por sus maestros, principalmente durante la práctica real del derecho. Este tipo de preparación produce un tipo de derecho formalista dominado por los precedentes. El objetivo no es la creación de un sistema racional y comprehensivo de derecho sino, en su lugar,

la producción de precedentes prácticos útiles para manejar situaciones recurrentes. El objetivo no es crear un cuerpo de derecho racional, general y sistemático, ya que estos precedentes están ligados a problemas específicos del mundo real.

Por el contrario, el trabajo fundamental del derecho racional en Occidente descansa en la *preparación académica legal.* En este sistema la ley se enseña en escuelas especiales, que insisten en la teoría y la ciencia del derecho —es decir, en escuelas en las que se da un tratamiento racional y sitemático a los fenómenos legales—. Los conceptos legales producidos tienen carácter de normas abstractas. La interpretación de esas leyes se da de un modo rigurosamente formal y lógico. Son generales, en contraposición al derecho específico y ligado a los precedentes que se deriva del de la preparación artesanal.

La preparación legal académica conduce al desarrollo de un sistema legal racional que cuenta con varias características, incluyendo las siguientes:

1. Toda decisión legal concreta implica la aplicación de proposiciones legales abstractas a situaciones específicas.
2. Debe ser posible, en cada caso concreto, derivar lógicamente la decisión a partir de proposiciones legales abstractas.
3. El derecho debe tender a ser un sistema de proposiciones legales sin fisuras o, al menos, debe ser tratado como tal.
4. El sistema legal debe ser aplicado a todas las acciones sociales.

Weber parecía adoptar la perspectiva de que la historia había visto evolucionar el derecho desde un sistema cultural de normas a otro más estructurado de leyes formales. En general, los actores se ven crecientemente constreñidos por un sistema legal más y más racional. Aunque esto sea verdad, Weber fue demasiado buen sociólogo para perder completamente de vista la significación independiente del actor. Por esta razón, Weber (1921/1968: 754-755) consideraba crucial el papel de los actores en la aparición y evolución del derecho. Sin embargo, el aspecto más importante de la obra de Weber en este área —a los efectos de nuestro análisis— es en qué grado el derecho se considera una parte del proceso general de racionalización del mundo occidental.

Política. La racionalización del sistema político está íntimamente relacionada con la del derecho y, en última instancia, con la de todos los elementos del sistema social. Por ejemplo, Weber defiende que cuanto más racional se vuelve la estructura política, más probable es eliminar de forma sistemática los elementos irracionales del seno del derecho. Una política racional no puede funcionar mediante un sistema legal irracional, ni viceversa. Weber no creía que los dirigentes políticos siguieran una política consciente de racionalización del derecho; antes bien, se veían llevados en esa dirección por las demandas de su propios medios de administración crecientemente racionales. Una vez más, Weber adoptó la perspectiva de que los actores son impulsados por fuerzas estructurales (el estado) y culturales (la racionalización).

Weber definió la *política* como «una comunidad cuya acción social se orienta hacia la subordinación a un orden establecido por los participantes de un territorio y de la conducta de las personas que pertenecen a él, a través de su disposición a recurrir a la fuerza física, incluyendo normalmente la fuerza armada» (1921/1968: 901). Este tipo de política no ha existido nunca ni en ninguna parte. No ha existido una entidad separada donde la tarea de la defensa armada contra los enemigos fuera asignada a la comunidad familiar, a la asociación de vecinos, a un grupo fuerte económicamente, y demás. Aunque Weber consideró claramente la política como una estructura social, puso más atención en relacionar sus ideas con sus orientaciones sobre la acción individual. En su opinión, las asociaciones políticas modernas se apoyan en el prestigio que sus miembros les otorgan.

Como es habitual, Weber vuelve al estadio más antiguo para trazar el desarrollo de la política. Constató que la acción social violenta es primordial. Sin embargo, el monopolio y el establecimiento racional de la violencia legítima no existió en las sociedades primitivas, sino que evolucionó a través de los siglos. La sociedad primitiva no sólo carecía de control racional sobre la violencia, sino que otras funciones básicas de un estado moderno, o bien no existían en absoluto, o bien no se habían establecido de una forma racional. Se podrían incluir aquí funciones como la legislación, la policía, la justicia, la administración y la milicia. El desarrollo de la política en Occidente lleva consigo la progresiva diferenciación y elaboración de estas funciones. Pero el paso más importante es la subordinación de todas ellas a un sólo orden establecido dominante y racional.

La ciudad. Weber también se interesó por el nacimiento de la ciudad característicamente racional del mundo occidental. Definió la *ciudad* como una entidad con los siguientes rasgos:

1. Es un asentamiento relativamente cerrado.
2. Es relativamente grande.
3. Posee un mercado.
4. Tiene una autonomía política parcial.

Aunque muchas ciudades en diversas sociedades contaban con estas características, las ciudades occidentales desarrollaron de forma peculiar un carácter racional con un mercado racionalmente organizado y una estructura política, entre otras cosas.

Weber observó otras sociedades diferentes para determinar por qué no desarrollaban la forma racional de la ciudad. Concluyó que obstáculos como la comunidad tradicional en China y el sistema de castas de la India impedían que surgiera tal ciudad. Pero en Occidente algunas fuerzas racionalizadoras se alían para crear la ciudad moderna. Por ejemplo, el desarrollo de la ciudad requiere una economía relativamente racional. Pero, por supuesto, lo contrario también es cierto: el desarrollo de una economía racional requiere una ciudad moderna.

Formas de arte. Para dar al lector una idea de la amplitud del pensamiento de Weber, necesitamos decir unas palabras sobre su trabajo sobre la racionalización de varias formas de arte. Por ejemplo, Weber (1921/1958) consideraba que la música se ha desarrollado en Occidente en una dirección peculiarmente racional. La creatividad musical se reduce a procedimientos rutinarios basados en principios comprehensivos. La música en el mundo occidental ha experimentado «una transformación del proceso de producción musical que la ha convertido en un asunto calculable que opera con medios conocidos, con instrumentos efectivos y reglas comprensibles» (Weber, 1921/1958: li). Aunque el proceso de racionalización engendra tensión en todas las instituciones en las que ocurre, dicha tensión en ningún lugar es tan perceptible como en la música. Después de todo, se supone que la música es un escenario de la flexibilidad expresiva que, progresivamente, se va convirtiendo en un sistema racional y, en última instancia, matemático.

Weber (1904-05/1958) observó un desarrollo similar en otras formas de arte. Por ejemplo, respeto de la pintura, Weber insistió en «la utilización racional de las líneas y de la perspectiva espacial que se crearon en el Renacimiento» (1904-05/1958: 15). En la arquitectura, «la utilización racional de la bóveda gótica como medio de distribuir y abovedar espacios libremente construidos y, sobre todo, como principio constructivo de grandes edificaciones monumentales, y como fundamento de un estilo aplicable por igual a la escultura y a la pintura, como supo crearlo la Edad Media, no se conoce fuera de Occidente» (Weber, 1904-05/1958: 15).

Hemos consumido gran número de páginas analizando las ideas de Weber sobre la racionalización en diferentes aspectos de la vida social. Aunque no lo afirme en ninguna parte, pensamos que Weber adoptó la perspectiva de que los cambios en el nivel cultural de la racionalidad conducían a cambios en las estructuras, así como en los pensamientos y acciones individuales en el mundo moderno. El proceso de racionalización no ha quedado a merced de fenómenos concretos, sino que se ha engastado en diferentes estructuras sociales y en el pensamiento y las acciones de los individuos. Dicho de otra manera, el punto clave es que el sistema de racionalización cultural ocupa una posición de prioridad causal en la obra de Weber. Podemos ilustrar esto de otra manera, considerando la relación entre economía y religión en la obra de Weber; más específicamente, la relación entre la religión y el desarrollo o la falta de desarrollo de la economía capitalista.

La religión y el nacimiento del capitalismo

Weber consumió gran parte de su vida en el estudio de la religión, y eso a pesar de que no era religioso o quizá precisamente por ello; o bien porque era, tal y como se describió a sí mismo, «religiosamente no musical» (Gerth and Mills, 1958: 25). Uno de los intereses de Weber, que se suelen pasar por alto, es la relación entre las religiones mundiales y el desarrollo exclusivo del sistema

económico capitalista en el mundo occidental. Está claro que el grueso de su obra está dedicado a los niveles estructurales y culturales; el pensamiento y las acciones de los calvinistas, budistas, confucianistas, judíos, musulmanes (B. Turner, 1974), y otros se ven afectados por los cambios en las estructuras e instituciones sociales. Weber prestó interés sobre todo a los sistemas de pensamiento de las religiones mundiales, al «espíritu» del capitalismo, y a la racionalización como sistema moderno de normas y valores. Asimismo, se interesó por las estructuras de las religiones mundiales, por los diferentes componentes estructurales de las sociedades en que existen y que sirven para facilitar o impedir la racionalización, por los aspectos estructurales del capitalismo y del resto del mundo moderno.

La obra de Weber sobre la religión y el capitalismo implica un enorme cuerpo de investigaciones históricas transculturales. Freund resume las complicadas interrelaciones que caracterizan su investigación:

1. Las fuerzas económicas que influyen en el protestantismo.
2. Las fuerzas económicas que influyen en otras religiones distintas del protestantismo (por ejemplo, hinduismo, confucianismo, y taoismo).
3. Los sistemas de ideas religiosas que influyen en los pensamientos y acciones individuales; en particular, en las acciones y pensamientos económicos.
4. Los sistemas de ideas religiosas que han influido a través del mundo.
5. Los sistemas de ideas religiosas (concretamente el protestantismo) que han tenido un efecto único en Occidente, posibilitando la racionalización de los sectores económicos y virtualmente de cualquier otra institución.

(Freund, 1968: 213)

A esto podemos añadir:

6. Los sistemas de ideas religiosas en el mundo no occidental que han encontrado barreras estructurales insalvables para la racionalización.

Al conceder gran importancia al factor religioso, parece que Weber construía sobre su imagen del trabajo de Marx, al tiempo que la criticaba. Weber, al igual que Marx, operaba con un complicado modelo de interrelaciones de sistemas a gran escala: «La sociología de Weber se relaciona con el pensamiento de Marx por su común intento de captar las interrelaciones de los órdenes institucionales que sostienen la estructura social: en la obra de Weber, los sistemas institucionales militares y religiosos, políticos y jurídicos, se relacionan funcionalmente con el orden económico de varias formas» (Gerth y Mills, 1958: 49). De hecho, las afinidades entre Weber y Marx son incluso mayores de lo que se suele reconocer. Aunque Weber, sobre todo al inicio de su carrera, diera primacía a las ideas religiosas, después se dio cuenta de que las fuerzas materiales, no los sistemas de ideas, son de vital importancia (Kalberg, 1985: 61). Como afirmaba Weber: «Intereses (materiales e ideales), y no ideas, son los que dominan inmediatamente la acción de los hombres. Pero, muy frecuentemente, las 'imá-

genes del mundo', que son construidas mediante 'ideas', han determinado como guardagujas las vías a través de las cuales la dinámica de los intereses movió la accion humana» (Gerth y Mills, 1958: 280).

Weber (1921/1963) desarrolló una tipología de los caminos de salvación al analizar las relaciones entre las religiones del mundo y la economía. El *ascetismo* es el primer gran tipo de religiosidad; combina la orientación hacia la acción con el compromiso de los creyentes de autonegarse los placeres terrenales. Las religiones ascéticas están divididas a su vez en dos subtipos: el *ascetismo ultramundano*, que implica un conjunto de normas y valores que obligan a los creyentes a trabajar dentro del mundo secular, pero también a luchar contra las tentaciones. Para Weber fue de mayor interés el *ascetismo intramundano*, porque incluía el calvinismo. Esta religión no rechaza el mundo; en cambio, urge activamente a sus miembros para que trabajen dentro del mundo de modo que puedan alcanzar la salvación o, al menos, signos de ella. El objetivo distintivo en este caso es el control estricto y metódico de las pautas de vida de sus miembros, de su pensamiento y de su acción. Se insta a los miembros a rechazar cualquier cosa que no sea ética, estética o que dependa de reacciones emocionales al mundo secular. El ascetismo intramundano está movido a sistematizar su propia conducta.

Mientras ambos tipos de ascetismo llevan consigo alguna forma de autonegación, el *misticismo* implica comtemplación, emoción e inactividad. Weber subdivide el misticismo de la misma forma que el ascetismo. El *misticismo de rechazo del mundo* consiste en un apartamiento total del mundo. El *misticismo intramundano* conduce a esfuerzos contemplativos para comprender el significado del mundo, pero esos esfuerzos están condenados a fracasar, porque se considera que el mundo está más allá de la capacidad de comprensión individual. De cualquier manera, ambos tipos de misticismo y el ascetismo ultramundano se pueden ver como sistemas ideológicos que impiden el desarrollo del capitalismo y de la racionalidad. Por el contrario, el ascetismo intramundano es el sistema de normas y valores, que contribuye óptimamente al desarrollo de este fenómeno en Occidente.

La ética protestante y el espíritu del capitalismo. En la obra más importante y mejor conocida de Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-05/1958), éste trató el efecto del protestantismo ascético —sobre todo del calvinismo— en el nacimiento del espíritu del capitalismo. Esta obra no es sino una pequeña parte de su gran trabajo de erudición sobre la relación entre la religión y el capitalismo moderno a lo largo de la mayor parte del mundo.

Weber, al término de su obra, dejó suficientemente claro que su interés más general se refería a la emergencia de la racionalidad característica del mundo occidental. El capitalismo, con su organización racional del trabajo libre, con su mercado abierto, y su sistema de contabilidad racional, no es más que un componente de este sistema de desarrollo. Weber lo vinculó directamente con el desarrollo paralelo de la racionalización de la ciencia, del derecho, de la

política, del arte, de la arquitectura, de la literatura, de las universidades y del estado.

Weber no vinculó directamente el sistema ideológico de la ética protestante a las estructuras del sistema capitalista. Prefirió vincular la ética protestante a otro sistema de ideas, «al espíritu del capitalismo». En otras palabras, dos sistemas de ideas se relacionan íntimamente en su obra. Aunque los lazos del sistema económico capitalista con el mundo material están ciertamente implícitos e indicados, no fue éste el cometido principal de Weber. Por lo tanto, la *ética protestante* no trata del ascenso del capitalismo, sino más bien del origen de un espíritu peculiar que hizo posible con el tiempo la existencia del capitalismo.

Weber comenzó por examinar y rebatir las explicaciones optativas del por qué del ascenso del capitalismo en el mundo occidental durante los siglos XVI y XVII. Weber replicó a los argumentos de los que pensaban que el capitalismo surgió porque las condiciones materiales eran las idóneas en ese momento, que tales condiciones materiales ya estaban maduras en otros momentos en los cuales, sin embargo, el capitalismo no surgió. Asimismo, Weber rechazó la teoría psicológica de que el desarrollo del capitalismo se debió sencillamente al instinto adquisitivo. Según su postura, tal instinto ha existido siempre, y aún así no ha producido ningún tipo de capitalismo en otras situaciones.

Desde la perspectiva de Weber, la evidencia de que el protestantismo es significativo se funda en la observación de los países cuyos sistemas religiosos están mezclados. Al fijarse en tales países, descubrió que los líderes del sistema económico —los grandes magnates, los dueños del capital, los trabajadores altamente especializados y el personal tecnológica y comercialmente más preparado— eran todos predominantemente protestantes. Esto quería decir que el protestantismo fue una causa significativa en la elección de esas profesiones y, a la inversa, que otras religiones (por ejemplo, el catolicismo romano) fracasaron en la producción de sistemas ideológicos que impulsaran a los individuos hacia esas vocaciones.

Desde la perspectiva de Weber, el espíritu del capitalismo no se define sencillamente por medio de su voracidad económica; muchas veces es justamente lo contrario. Es un sistema ético y moral, un *ethos* que, entre otras cosas, subraya el éxito económico. De hecho, lo que ha sido decisivo en el mundo occidental ha sido precisamente el intento de convertir el beneficio en un *ethos*. En otras sociedades, la persecución del beneficio se ha visto como un acto individualista motivado, al menos en parte, por la avaricia y, por tanto, considerado por algunos como moralmente sospechoso. Sin embargo, el protestantismo ha logrado con éxito convertir esa búsqueda de beneficios en una cruzada moral. Fue el apoyo del sistema moral el que condujo a esta expansión sin precedentes de la búsqueda de provecho y, en última instancia, al sistema capitalista. En un nivel teórico, al acentuar las relaciones entre un *ethos* (el protestantismo) y otro (el espíritu del capitalismo), Weber fue capaz de mantener su análisis en el nivel de los sistemas de ideas.

El espíritu del capitalismo se puede considerar como un sistema normativo que implica diversas ideas interrelacionadas. Por ejemplo, su objetivo consiste en infundir «una actitud que persiga el beneficio racional y sistemáticamente» (Weber, 1904-05/1958: 64). Además, predica la renuncia a los placeres terrenales: «Si ves a un hombre solícito en su trabajo, debe estar antes que los reyes» (Weber, 1900-05/1958: 53). El espíritu del capitalismo lleva también implícitas ideas como «el tiempo es dinero», «sé laborioso», «sé frugal», «sé puntual», «sé próspero» y «ganar dinero es un fin legítimo en sí mismo». Sobre todo, aparece la idea de que es un deber de las personas incrementar constantemente su riqueza. Esto sitúa al espíritu del capitalismo fuera del espacio de la ambición individual y dentro de la categoría de los imperativos éticos. Aunque Weber admitía que en China, India, Babilonia, en la Antigüedad clásica y durante la Edad Media existió otro tipo de capitalismo (por ejemplo, el capitalismo aventurero), fue diferente al capitalismo occidental, principalmente porque carecía de ese «*ethos* particular» (1904-05/1958: 52).

A Weber no le interesaba simplemente describir este sistema ético, sino también explicar sus derivaciones. Pensaba que el protestantismo, y en particular el calvinismo, fue crucial para el nacimiento del espíritu del capitalismo. El calvinismo ya no fue imprescindible para la perpetuación de dicho sistema económico. De hecho, el capitalismo moderno, dada su seglaridad, se opone en muchos sentidos al calvinismo y a la religión en particular. El capitalismo de hoy día se ha convertido en una entidad real que combina normas, valores, mercado, dinero, y leyes. Se ha vuelto, en términos de Durkheim, un hecho social que es externo y coercitivo para el individuo. Weber afirmaba:

> El orden económico capitalista actual es como un cosmos extraordinario en el que el individuo nace y al que, al menos en cuanto individuo, le es dado como un edificio prácticamente irreformable, en el que ha de vivir y al que impone las normas de su comportamiento económico, en cuanto que se halla implicado en la trama de las relaciones de mercado.
>
> (Weber, 1904-05/1958: 54)

Otro punto de interés aquí es el hecho de que los calvinistas no trataran conscientemente de crear un sistema capitalista. Según Weber, el capitalismo fue una *consecuencia imprevista* de la ética protestante. El concepto de consecuencia imprevista tuvo una gran significación en la obra de Weber, pues pensaba que lo que los individuos y los grupos se proponían con sus acciones solía producir consecuencias distintas de sus intenciones. Aunque Weber no se detuvo a explicar este punto, sí parece relacionado con la idea teórica de que la gente crea ciertas estructuras sociales, pero que esas estructuras pronto toman vida por sí mismas, hasta el punto de que sus creadores tienen poco o ningún control sobre ellas. Dada esa falta de control, estas estructuras pueden desarrollarse en una gran variedad de direcciones no previstas. La línea del pensamiento de Weber llevó a Arthur Mitzman (1970) a argumentar que Weber había creado una sociología de la *reificación*. Las estructuras sociales reificadas pue-

den moverse en direcciones imprevistas, como Marx y Weber mostraron en sus análisis del capitalismo.

El calvinismo y el espíritu del Capitalismo. El calvinismo constituye la versión del protestantismo que más le interesaba a Weber. Una de las características del calvinismo es la idea de que sólo es elegido para la salvación un pequeño número de personas. El calvinismo implicaba por ende la idea de predestinación: las personas estaban predestinadas a estar o bien entre las que se salvarían o bien entre las que se condenarían. No hay nada, ni el individuo ni la religión como un todo, que pueda alterar ese destino. De esta forma la idea de la predestinación mantiene al individuo con la duda de si está o no entre los que se salvarán. Para reducir esta incertidumbre, los calvinistas desarrollaron la idea de la existencia de *signos* que indicaban si una persona se salvaría. Las personas están obligadas a trabajar con ahinco, porque si son diligentes descubrirán las señales de salvación, señales que se encuentran en el éxito económico. En suma, se insta a los calvinistas a emplearse en una actividad mundana intensa y a convertirse en «hombres de vocación».

Sin embargo, las acciones aisladas no son suficientes. El calvinismo, en su condición de ética, requería un autocontrol y un estilo de vida sistematizado que llevaba consigo un conjunto integrado de actividades, sobre todo actividades de negocios. Esto contrasta con el ideal cristiano de la Edad Media, según el cual los individuos deben sencillamente comprometerse, cuando la ocasión lo exige, en actos aislados para expiar pecados específicos y para incrementar sus oportunidades de salvación. «El Dios del calvinismo no demanda a sus creyentes buenas obras singulares, sino una vida de buenas obras combinadas en un sistema unificado» (Weber, 1904-05/1958: 117). El calvinismo originó un sistema ético y, en última instancia, una colectividad de capitalistas nacientes. Al calvinismo «la figura austera y burguesa del hombre que se hace a sí mismo le merece toda suerte de glorificaciones» (Weber, 1904-05/1958: 163). Weber resumió su propia postura ante el calvinismo y su relación con el capitalismo como sigue:

> La valoración religiosa del trabajo incesante, continuado y sistemático en la profesión, como medio ascético superior y como comprobación absolutamente segura y visible de regeneración y de autenticidad de la fe, tenía que constituir la más poderosa palanca de expansión del... espíritu del capitalismo.
>
> (Weber, 1904-05/1958: 172)

Además de este vínculo general con el espíritu del capitalismo, el calvinismo mantenía también otros vínculos específicos. Primeramente, como ya hemos mencionado, los capitalistas pudieron perseguir rudamente sus intereses económicos y percibir que tal propósito no era meramente egoísta, sino que constituía, de hecho, un deber ético. Esto no solamente permitió crueldades sin precedentes en el mundo de los negocios, sino que también acalló a críticos potenciales, que no podían calificar esas acciones como únicamente egoístas. En segundo lugar, el calvinismo proveyó al capitalismo emergente de «trabaja-

dores sobrios, sensatos e inusitadamente industriosos, que se unieron con su trabajo en un propósito de vida encomendado por Dios» (Weber, 1904-05/1958: 117). Con esta fuerza de trabajo, el capitalismo naciente podía lograr un nivel de explotación cuyo alcance no tenia precedentes. En tercer lugar, legitimaba un sistema de estratificación desigual, proporcionando al capitalista «la cómoda seguridad de que la distribución desigual de los bienes de este mundo es una dispensa de la Divina Providencia» (Weber, 1904-05/1958: 117).

Weber también mostró sus reservas ante el sistema capitalista, como ante todos los aspectos del mundo racionalizado. Por ejemplo, remarcó que el capitalismo tendía a producir «especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón; estas nulidades se imaginan haber ascendido a una nueva fase de la humanidad jamás alcanzada anteriormente» (Weber, 1904-05/1958: 182).

A pesar de que en *La ética protestante* Weber subrayó el efecto del calvinismo en el espíritu del capitalismo, fue consciente de que las condiciones sociales y económicas tuvieron una influencia recíproca en la religión. Prefirió no tratar tales relaciones en su libro, sino dejar claro que su objetivo no consistia en sustituir la explicación materialista unilateral, que atribuía a los marxistas, por una interpertación espiritualista igualmente unidimensional.

Si el calvinismo constituyó el factor más importante del ascenso del capitalismo en el mundo occidental, entonces se plantea la siguiente pregunta: ¿Por qué el capitalismo no surgió en otras sociedades? Al esforzarse por responder a tal pregunta, Weber se topó con las barreras espirituales y materiales que impedían el ascenso del capitalismo. Vamos a considerar brevemente el análisis que Weber hace de estos obstáculos en dos sociedades: la china y la india.

La religión y el capitalismo en China. Un supuesto que permitió a Weber comparar China con el mundo occidental es que ambos contaban con requisitos previos para el desarrollo del capitalismo. En China, existía una tradición de intenso espíritu adquisitivo y competencia desprovista de escrúpulos. Existía, asimismo, una gran industria y una gran capacidad de trabajo por parte de la población; había gremios poderosos; la población se expandía y se daba un crecmiento sostenido de la producción de metales preciosos. Con estos y otros requisitos materiales previos, ¿por qué no surgió el capitalismo en China? Como ya hemos recalcado anteriormente, la respuesta general de Weber fue que los obstáculos sociales, estructurales y religiosos en China impidieron dicho desarrollo. Esto no es decir que el capitalismo estuviera totalmente ausente de China. Había prestamistas y proveedores que perseguían altas tasas de beneficio. Pero faltaba el mercado y varios otros componentes de un sistema capitalista racional. Desde la perspectiva de Weber, el capitalismo rudimentario de China «apuntaba hacia una dirección opuesta al desarrollo de empresas corporativas económicas y racionales» (Weber 1916/1964: 86).

Barreras estructurales. Weber enumeró diferentes barreras estructurales del desarrollo del capitalismo en China. En primer lugar, comenzó con la estructura

de la comunidad típica china. Los miembros de dicha comunidad se mantenían juntos mediante fuertes lazos de parentesco en forma de *sibs*. Los *sibs* se regían por los más ancianos, que los hacían baluartes del tradicionalismo. Los *sibs* eran entidades autosuficientes, y tenían poco trato con otros *sibs*. Esto fortalecía las propiedades de tierra pequeñas y aisladas y una economía basada en el hogar más que en el mercado. La distribución extensiva de la tierra impedía grandes desarrollos tecnológicos, porque las economías de escala eran imposibles. La producción agrícola se mantuvo en manos de los campesinos, la producción industrial en las de los pequeños artesanos. El desarrollo de las ciudades modernas, que se convertirían en los centros del capitalismo occidental, se vio impedido, porque la gente se mantuvo leal a los *sibs*. A causa de la autonomía de los *sibs*, el gobierno central nunca fue capaz de gobernar de modo efectivo esas unidades o de amoldarlas a un todo unificado.

La estructura del estado chino constituyó una segunda barrera para el ascenso del capitalismo. En muy buena medida se trataba de un estado patrimonial gobernado por la tradición, la prerrogativa y el favoritismo. Según Weber, no existía un sistema racional y calculado de administración y cumplimiento del derecho, necesario para el desarrollo industrial. Había muy pocas leyes formales que cubrieran el campo del comercio, no había autoridad judicial central y se rechazaba el formalismo legal. Este tipo irracional de estructura administrativa constituía un obstáculo al ascenso del capitalismo, como constataba Weber: «La inversión de capital en la industria es demasiado sensible a un gobierno tan irracional y demasiado dependiente de la posibilidad de calcular el funcionamiento de la maquinaria estatal para poder surgir en el seno de una administración de este tipo» (1916/1964: 103). Además de su estructura general, diversos componentes más específicos del estado actuaban contra el desarrollo del capitalismo. Por ejemplo, los funcionarios de la administración burocrática tenían intereses creados de índole material que los hacían oponerse al capitalismo. Dichos funcionarios solían comprar cargos para obtener beneficios, lo que no necesariamente promovía un alto grado de eficiencia.

Un tercer obstáculo estructural al ascenso del capitalismo es la naturaleza del lenguaje chino. Desde la perspectiva de Weber, dicho lenguaje militaba contra la racionalidad haciendo difícil el pensamiento sistemático. Permanecía en el mundo de lo «pictórico» y de lo «descriptivo». El pensamiento lógico también se veía frenado porque el saber intelectual se mantenía sobre todo en forma de parábolas, lo que a duras penas podía ser la base para el desarrollo de un cuerpo acumulativo de conocimiento.

Aunque existen otras barreras estructurales al ascenso del capitalismo (por ejemplo, un país sin guerras o sin comercio transoceánico), un factor clave fue la falta de la «mentalidad» requerida, la ausencia del sistema ideológico necesario. Weber observó los dos sistemas de ideas religiosas de China —confucianismo y taoísmo— y las características de ambos, que impedían el desarrollo del espíritu del capitalismo.

Confucianismo. Un aspecto fundamental del pensamiento confuciano fue su empeño en una educación literaria como requisito previo para conseguir cargos y estatus social. Para adquirir un lugar entre los estratos dominantes, una persona tenía que ser miembro de la élite culta. El movimiento ascendente por la jerarquía se basaba en un sistema de ideas que examinaba el saber literario, no el conocimiento técnico necesario para llevar a cabo el trabajo en cuestión. Lo que se valoraba y evaluaba era si la mente individual se empapaba de la cultura y si se caracterizaba por las formas de pensamiento adecuadas a un hombre cultivado. En términos de Weber, el confucianismo acarreaba «una avanzada educación literario-libresca». Los literatos producidos por este sistema consideraban el trabajo real de la administración como algo inferior, meras tareas que se delegaban en los subordinados. En cambio, aspiraban a audaces juegos de palabras, eufemismos y alusiones a citas clásicas —un tipo de intelectualidad puramente literaria—. Con esta forma de ver las cosas, es fácil comprender por qué a los hombres de letras no les concernía el estado de la economía o las actividades económicas. La visión del mundo de los confucianos llega a ser, en última instancia, la política del estado. Como resultado de ello, el estado chino se ocupó mínimamente del desarrollo racional de la economía y del resto de la sociedad. Los confucianos mantuvieron su influencia al estar amparados por un decreto constitucional en virtud del cual sólo ellos podían servir como funcionarios; los competidores de los confucianistas (por ejemplo, los burgueses, los profetas y los sacerdotes) tenían vedado el acceso al gobierno. De hecho, si el emperador osaba incumplir esta norma, se consideraba que estaba ocasionando un desastre y provocando su inminente caída.

Otros muchos elementos del confucianismo impedían el desarrollo del capitalismo. El confucianismo consistía básicamente en una ética de adecuación al mundo, a su orden y a sus convenciones. Más que considerar los logros materiales y la riqueza como un signo de salvación, como hacían los calvinistas, los confucianos sencillamente tendían a aceptar las cosas como eran. El confucianismo no se planteaba la idea de salvación y, de hecho, esta falta de tensión entre la religión y el mundo también contribuía a inhibir el auge del capitalismo. El esnobista confuciano se veía obligado a rechazar la prosperidad económica, porque era algo que practicaban los plebeyos. Trabajar no era una actividad propia de un gentilhombre confuciano, aunque estuviera en juego la riqueza. Participar activamente en una empresa productiva se consideraba una conducta moralmente dudosa e incompatible con el estado confuciano. El objetivo aceptable en un gentilhombre como este era una buena posición, no unos beneficios altos. La ética acentuaba los valores intelectuales de un gentilhombre más que la especialización que pudiera ser útil al desarrollo del sistema capitalista. En suma, Weber sostenía que el confucianismo llegó a ser una canonización petrificada de la tradición.

Taoísmo. Weber percibió el taoísmo como una religión mística china, en la cual se consideraba que el bien supremo consistía en un estado psíquico, un

estado mental, no un estado de gracia que se obtenía según la conducta en el mundo real. Como resultado de ello, los taoístas no actuaban de una forma racional para influir en el mundo exterior. El taoísmo era esencialmente tradicional, y uno de sus dogmas básicos era «no introducir innovaciones» (Weber, 1916/1964: 203). Era improbable que este sistema ideológico produjera grandes cambios, y no digamos uno de la envergadura del capitalismo.

Otro rasgo común entre el taoísmo y el confucianismo es que ninguno de ellos producían suficiente tensión o conflicto entre sus seguidores como para motivarlos a una acción muy innovadora en este mundo:

> La religiosidad china no podía producir ni en su estado de funcionarios cultos ni en sus aspectos taoístas motivos suficientemente fuertes para una vida religiosamente orientada para los individuos, como representaba el método puritano. Ambas formas de religión carecían incluso de los trazos de la fuerza satánica o del diablo contra el que el chino pío pudiera resistirse en busca de la salvación.
>
> (Weber, 1916/1964: 206)

Al igual que en el confucianismo, no hay en el taoísmo una fuerza inherente que impulse a los actores a tratar de cambiar el mundo o, más específicamente, a construir un sistema capitalista.

La religión y el capitalismo en la India. Bastarían para nuestros propósitos unas breves consideraciones del pensamiento weberiano (1916-17/1958) sobre la relación entre la religión y el capitalismo en la India. Su argumentación, si bien no en detalle, es paralela a la del caso de China. Por ejemplo, Weber mencionó las barreras estructurales del sistema de castas (Gellner, 1982: 534). Entre otras cosas, dicho sistema erigió barreras infranqueables a la movilidad social y tendió a regular incluso el más mínimo aspecto de la vida de las personas. El sistema ideológico de los brahmanes tenía varios componentes. Por ejemplo, se esperaba que los brahmanes evitaran las profesiones ordinarias y cumplieran con la elegancia en las formas y la conducta adecuada. La indiferencia en los asuntos mundanos del mundo terrenal era la idea principal de la religiosidad de los brahmanes. Estos también ponían énfasis en una clase de educación altamente literaria. Aunque ciertamente había importantes diferencias entre ellos, el *ethos* de los brahmanes, al igual que el de los literatos confucianos, presentaba barreras insalvables para el surgimiento del capitalismo.

La religión hindú suponía barreras ideológicas similares. Su idea clave era la rencarnación. Para un hindú una persona ha nacido en la casta que merece en virtud del comportamiento en su vida pasada. A pesar de esta adherencia llena de fe al ritual de las castas, el hindú debe hacer méritos para su próxima vida. El hinduismo, a diferencia del calvinismo, era tradicionalista en el sentido de que la salvación debía ser adquirida mediante el fiel seguimiento de las normas; la innovación, en particular en el campo de la economía, no podía conducir a una casta más alta en una próxima vida. La actividad en este mundo no era importante, porque el mundo se ve como una morada transitoria y un impedimento

para la indagación espiritual. De ésta y de otras muchas formas, el sistema ideológico que se asocia al hinduísmo no consigue producir el tipo de personas que puedan crear un sistema económico capitalista y, de modo más general, una sociedad ordenada racionalmente.

RESUMEN

Max Weber ha tenido mucha más influencia en una amplia variedad de teorías sociológicas que cualquier otro teórico de la sociología. Esta influencia puede ser tachada de sofisticada, compleja y algunas veces incluso de confusa. A pesar de estos problemas, la obra de Weber representa una fusión notable de la investigación histórica y la teoría sociológica.

Abrimos el capítulo con un análisis de las raíces teóricas y las orientaciones metodológicas de la teoría weberiana. Vimos que Weber, en el curso de su carrera, se trasladó progresivamente de la historia a la sociología, hasta la fusión de ambas; es decir, hacia el desarrollo de una sociología histórica. Uno de sus conceptos metodológicos más críticos fue el de *verstehen*. Aunque suele ser interpretado como un instrumento para el análisis de la conciencia individual, en manos de Weber llegó a ser más bien una herramienta científica para el análisis de las restricciones estructurales e institucionales que actúan sobre los actores. También hemos analizado otros aspectos de la metodología weberiana, incluyendo su tendencia a pensar en términos de causalidad y a utilizar los tipos ideales. Además, examinamos su análisis de las relaciones existentes entre los valores y la sociología.

El núcleo de la sociología weberiana se sitúa en su sociología sustantiva, no en sus declaraciones metodológicas. Aunque Weber basaba sus teorías en sus reflexiones sobre la acción social y las relaciones sociales, las macroestructuras y las instituciones sociales constituyeron su mayor empeño. Tratamos especialmente su análisis de las tres estructuras de autoridad —legal, tradicional y carismática—. En el contexto de la autoridad legal, tuvimos en cuenta sus planteamientos sobre la burocracia típico-ideal y demostramos cómo usaba esa herramienta para profundizar en los otros dos tipos de autoridad, la tradicional y la carismática. El concepto de carisma es capital en la obra de Weber. No sólo clarificó su sentido en tanto que estructura de autoridad, sino que también se centró en los procesos por los que se produce tal estructura.

Aunque su trabajo sobre estructuras sociales —como la autoridad— es importante, es en el nivel cultural, en su análisis de la racionalización del mundo, donde aparecen las profundizaciones más relevantes de Weber. Este acuñó la idea de que el mundo va siendo cada vez más dominado por las normas y valores de la racionalización. En este contexto hemos analizado el estudio de Weber de la economía, el derecho, la religión, la política, la ciudad y las formas de arte. Weber argumentaba que la racionalización estaba atravesando rápidamente todas las instituciones en el mundo occidental, mientras

había importantes obstáculos para que ese proceso se diera en el resto del mundo.

El pensamiento weberiano sobre la racionalización y otros varios elementos de su obra quedan ilustrados por la relación entre la religión y el capitalismo. En un primer nivel, esto supone una serie de estudios sobre la relación entre las ideas (religiosas) y el desarrollo del espíritu del capitalismo y, en última instancia, del capitalismo mismo. En otro nivel, está el estudio de cómo se desarrolló un sistema religioso característicamente racional (el calvinismo), que jugó un papel clave en el nacimiento de un sistema económico racional (el capitalismo). Weber estudió asimismo otras sociedades en las que encontró sistemas religiosos (confucianismo, taoísmo e hinduísmo), que inhiben el crecimiento de un sistema económico racional. Esta vuelta majestuosa sobre la historia de muchas partes del mundo nos ayuda a dar a la teoría de Weber un significado duradero.

CAPITULO **8**

GEORG SIMMEL

El impacto de las ideas de Georg Simmel (1858-1918) en la teoría sociológica norteamericana difiere notablemente del que tuvieron los tres teóricos analizados en los capítulos precedentes de este libro. Marx, Durkheim y Weber, a pesar de su posterior importancia, tuvieron relativamente poca influencia en la teoría sociológica norteamericana de principios del siglo xx. Simmel, en cambio, era mucho más conocido por los primeros sociólogos norteamericanos. En los últimos años, Simmel ha sido eclipsado por Marx, por Durkheim y por Weber, aunque hoy en día ejerce una influencia mucho mayor que otros pensadores clásicos como Comte o Spencer. Dicha influencia de Simmel aparece en ciertas teorías específicas, tales como la teoría del conflicto, el interaccionismo simbólico, la teoría del intercambio y la teoría de redes. Además, es posible que, como resultado de la creciente influencia de una de sus obras más importantes, *La filosofía del dinero* (1907/1978), asistamos a un aumento de la influencia de Simmel en la teoría sociológica.

PREOCUPACIONES PRINCIPALES

Cuando nos referimos a las contribuciones de Simmel a la teoría sociológica, debemos señalar que éste fue principalmente un filósofo y que la mayor parte de sus publicaciones trataban de temas filosóficos (por ejemplo, sobre la ética) y sobre otros filósofos (como Kant).

Con la excepción de su contribución a la teoría macroscópica del conflicto (Coser, 1956; Simmel, 1908/1955), Georg Simmel es el microsociológo mejor conocido de los que jugaron un papel significativo en el desarrollo de la investigación sobre pequeños grupos (Caplow, 1968), del interaccionismo simbólico y de la teoría del intercambio. Todas las aportaciones de Simmel a esas áreas reflejan su creencia de que los sociólogos deben estudiar fundamentalmente la interacción social. Robert Nisbet presenta la siguiente opinión sobre las aportaciones de Simmel a la sociología:

> Es el carácter *microsociológico* de la obra de Simmel el que siempre le da una particular y oportuna agudeza por encima de otros teóricos pioneros. No desdeñó los elementos pequeños e íntimos de las asociaciones humanas, y nunca perdió de vista la primacía de los seres humanos, del individuo concreto, en su análisis de las instituciones.
>
> (Nisbet, 1959: 480)

David Frisby apunta algo parecido: «La fundamentación de la sociología en ciertas categorías psicológicas puede ser una razón de por qué la sociología de Simmel se considera tan atractiva, no sólo para los interaccionistas, sino también para la psicología social» (1984: 57). Sin embargo, se suele olvidar que el trabajo microsociológico de Simmel sobre las formas de interacción se enmarcaba en una teoría más extensa de la relación entre los individuos y la sociedad en sentido amplio.

Simmel conformó una teoría más compleja y sofisticada de la realidad social de lo que comúnmente suponen los sociológos contemporáneos norteamericanos. Tom Bottomore y David Frisby (1978) argumentan que existen cuatro niveles básicos de preocupación en la obra de Simmel. En primer lugar se encuentran sus suposiciones microscópicas sobre los componentes psicológicos de la vida social. En segundo lugar, en una perspectiva ligeramente mayor, se encuentran sus análisis de los componentes sociológicos de las relaciones interpersonales. En tercer lugar, de forma más macroscópica, está su estudio sobre la estructura y los cambios del «espíritu» social y cultural de su tiempo. Simmel no solamente operaba con esta imagen de la realidad social en tres niveles vinculados, sino que también adoptó el principio de la *emergencia*, la idea de que los niveles más altos emergen desde los más bajos: «Además, el desarrollo reemplaza la inmediatez de las fuerzas interactivas con la creación de formaciones supraindividuales superiores que aparecen como independientes y que son representativas de esas fuerzas, y que absorben y median las relaciones entre los individuos» (1907/1978: 174).

También afirmaba: «Si la sociedad ha de ser un objeto autónomo de una ciencia independiente, entonces eso solamente puede darse en el caso de que, además de la suma de los elementos individuales que la constituyen, una nueva entidad surja; de otra forma, todos los problemas de la ciencia social serían los de la psicología individual» (Frisby, 1984: 56-57). Por encima de estos tres niveles se encuentra un cuarto que implica, en última instancia, los principios metafísicos de la vida. Estas verdades eternas afectan a toda la obra de Simmel y, como veremos, conducen a su imagen de la futura dirección del mundo.

Su preocupación por los múltiples niveles de la vida social se refleja en su definición (1950; publicado originariamente en 1918) del problema de las tres áreas separables de la sociología. Describió la primera como sociología «pura». En este área, las variables psicológicas se combinan con formas de interacción. Aunque es claro que Simmel supuso que los actores tienen capacidades mentales creativas, le prestó poca atención explícita a este aspecto de la realidad social. Su trabajo más microscópico versa sobre las *formas* que adopta la interacción, así como sobre los *tipos* de personas que se ven envueltos en esa interacción. Dichas formas incluyen la subordinación, la supraordenación, el intercambio, el conflicto y la sociabilidad. En su trabajo sobre los tipos, distinguía entre posiciones en las estructuras de la interacción, tales como «el competidor», «la coqueta», y orientaciones sobre el mundo, tales como «el avaro», «el derrochador», «el extraño» y «el aventurero». En un nivel intermedio se encuentra la sociología «general» de Simmel, que trata de los productos culturales y sociales de la historia del hombre. Aquí, Simmel manifestó su interés por los fenómenos de mayor escala como los grupos, la estructura y la historia de las sociedades y las culturas. Finalmente, en su sociología filosófica, trató de las perspectivas de la naturaleza básica y el destino inevitable de la humanidad. A través de este capítulo, trataremos estos

GEORG SIMMEL: Reseña biográfica



Georg Simmel nació en el centro de Berlín el 1 de marzo de 1858. Estudió una amplia gama de materias en la Universidad de Berlín. Sin embargo, vio cómo era rechazado su primer esfuerzo por elaborar una tesis, y uno de sus profesores declaró: «Le haríamos un gran favor si no lo animáramos a que siguiera por este camino» (Frisby, 1984: 23). A pesar de ello, Simmel perseveró y se doctoró en filosofía en 1881. Permaneció en la Universidad como profesor hasta 1914, aunque ocupaba un puesto relativamente poco importante, en condición de *privatdozent*, desde 1885 a 1900. Mientras ocupaba esta última posición trabajó como lector sin derecho a salario, cuyo sustento dependía de la matrícula de los estudiantes. A pesar de su situación discriminada, Simmel salió a flote, sobre todo porque era un excelente conferenciante y atraía a gran cantidad de alumnos (que le pagaban) (Frisby, 1981: 17). Tenía un estilo tan atractivo que incluso algunos miembros de la sociedad intelectual berlinesa acudían a sus conferencias, que se convirtieron en acontecimientos públicos.

Simmel escribió innumerables artículos («La metrópoli y la vida mental») y libros (*La filosofía del dinero*). Fue muy conocido en los círculos académicos alemanes e incluso su fama tuvo trascendencia internacional, especialmente en Estados Unidos, donde su trabajo fue importante para el nacimiento de la sociología. Por fin, en 1900, Simmel recibió un reconocimiento oficial, un título puramente honorario en la Universidad de Berlín que no le proporcionó un estatus académico completo. Simmel trató de obtener algunos puestos docentes, pero fracasó a pesar del apoyo que le prestaron algunos académicos como Max Weber.

Una de las razones de su fracaso se debió a que era judío en la Alemania anti-semita del siglo XIX (Kasler, 1985). Por esta razón, en

niveles y sociologías. Encontraremos que, aunque Simmel alguna vez separara estos distintos niveles y sociologías, solía integrarlos en una totalidad más amplia.

Pensamiento dialéctico

La manera en que Simmel trata las diferentes interrelaciones entre los tres niveles básicos de la realidad social (dejando fuera el cuarto, el nivel metafísico) confirió a su sociología un carácter dialéctico que recuerda al de la sociología

un informe sobre Simmel, dirigido al Ministro de Educación, se le describía como: «Un israelita de cabo a cabo, tanto por su apariencia externa como por su conducta y su forma de pensar» (Frisby, 1985: 25). Otra razón se fundaba en el tipo de obra que realizó. Muchos de sus artículos aparecieron en periódicos y revistas; estaban escritos para un público mucho más amplio que los sociólogos académicos. Además, como no ejercía cargo académico alguno, se vio forzado a ganarse la vida mediante conferencias públicas. Su audiencia, lectores y oyentes, estaba constituída más por intelectuales que por sociólogos profesionales, lo que contribuyó a que fuera objeto de burla por parte de sus colegas. Por ejemplo, uno de sus contemporáneos lo condenaba porque «su influencia se limitaba... a la gente en general y afectaba, sobre todo, a la élite del periodismo» (Troeltsch, citado en Frisby, 1981: 13). Sus fracasos personales pueden relacionarse asimismo con la baja estima que los académicos alemanes de entonces tenían por la sociología.

En 1914, Simmel consiguió por fin un puesto académico en una universidad poco importante (Estrasburgo), pero una vez más fue marginado. Por un lado, lamentaba abandonar a su público de intelectuales berlineses. Así, su esposa escribió a la de Weber: «Georg se ha tomado muy mal tener que dejar su auditorio... los estudiantes eran muy afectuosos y simpáticos... fue como abandonar en la cúspide de su vida» (Frisby, 1981: 29). Por otro lado, Simmel no se integró en la vida de la nueva universidad. Con este motivo escribió a Weber: «No tengo mucho que contarte. Vivimos una existencia enclaustrada, cerrada, indiferente y desolada. La actividad académica es = 0, la gente extraña y profundamente hostil» (Frisby, 1981: 32).

Cuando ejercía su cargo en Estarsburgo estalló la Primera Guerra Mundial; las salas de conferencias se convirtieron en hospitales militares y los estudiantes fueron llamados a filas. Así, Simmel continuó siendo una figura marginal en la vida académica alemana hasta su muerte en 1918. Nunca tuvo una vida académica normal. Aún así, Simmel atrajo a algunos intelectuales de su tiempo que lo secundaron, y su fama como académico sólo ha crecido, si acaso, con el paso de los años.

de Marx. Un enfoque dialéctico que, como vimos inicialmente, es multicausal y multidireccional, integra hechos y valores, rechaza la idea de que hay líneas divisorias tajantes entre los fenómenos sociales, pone énfasis en las relaciones sociales (B. Turner, 1986), se fija no sólo en el presente, sino también en el pasado y en el futuro, y está profundamente preocupado tanto por los conflictos como por las contradicciones.

A pesar de las similitudes de Marx y Simmel en el uso de un enfoque dialéctico, existen diferencias importantes entre ellos. Es de enorme importancia el hecho

de que ambos remarcaran aspectos muy diferentes del mundo social y ofrecieran imágenes muy diferentes del futuro. En lugar del optimismo revolucionario de Marx, Simmel tenía una visión de futuro más cercana a la imagen de «jaula de hierro» de Weber, de la cual no se puede salir (para más información sobre la relación intelectual entre Weber y Simmel, véase Scaff, 1989: 121-151).

Simmel demostró su compromiso con la dialéctica de varias formas. Por un lado, la sociología de Simmel tuvo siempre en cuenta las relaciones, especialmente la interacción (asociación). Sobre todo se fijó siempre en los dualismos, conflictos y contradicciones que aparecían en cualquier campo del mundo social en el que estuviera trabajando. Donald Levine afirma que esta perspectiva refleja la creencia de Simmel en que «*el mundo puede entenderse mejor en términos de conflicto y de contrastes entre categorías opuestas*» (1971: xxxv). Más que intentar abordar esta manera de pensar a través de la obra de Simmel, vamos a ilustrarla a partir de su trabajo sobre una de las formas de interacción que trató —*la moda*—. Simmel recurrió a un modelo parecido de pensamiento dialéctico en la mayoría de sus ensayos sobre las formas y los tipos sociales, pero este análisis de la moda ilustra sobradamente su método para abordar esos fenómenos. También hablaremos del pensamiento dialéctico simmeliano sobre la cultura subjetiva-objetiva y sobre sus conceptos «más vida» y «más-que-vida».

La moda. En uno de sus ensayos típicamente fascinantes y dualistas, Simmel (1904/1971) describió las contradicciones de la moda de muchas formas. Por un lado, la moda es una forma de relación social que permite a quienes desean adecuarse a las demandas de un grupo, hacerlo. Por otro lado, la moda provee asimismo la norma de la cual pueden desviarse aquellos que deseen ser singulares. La moda implica, también, un proceso histórico: en un primer momento, cada cual acepta lo que está de moda; inevitablemente los individuos se desvían de ella; y finalmente, en este proceso de desviación, pueden adoptar una nueva visión de lo que está de moda. La moda es también dialéctica en el sentido de que el éxito y la propagación de cualquier tendencia dada conduce a su fracaso real. Es decir, el distinguirse de algo conduce a inaugurar una moda. Sin embargo, ya que un número considerable de personas llegan a aceptarla de forma generalizada, esta conducta deja de ser distinta y por consiguiente pierde su atractivo. Otra dualidad tiene en cuenta también el papel del líder en el mundo de la moda. Dicha persona guía al grupo, paradójicamente, *siguiendo* una norma considerada mejor que cualquier otra, es decir, adoptándola de manera más determinante. Simmel argumenta finalmente que no sólo implica dualidades seguir lo que está de moda, sino también el esfuerzo de algunos por estar fuera de la moda. Las gentes que se mantienen fuera de la moda ven a aquellos que la siguen como imitadores y a ellos mismos como disidentes, pero Simmel pensó que estos últimos se encuentran simplemente envueltos en una forma inversa de imitación. Los individuos pueden evitar la norma vigente porque temen que, de la misma forma que sus iguales, perderán su individualidad, aunque, según

Simmel, ese temor apenas es signo de gran personalidad e independencia. En resumen, Simmel constató que «todas... las tendencias antitéticas dominantes... están representadas de una manera o de otra» (1904/1971: 317) en la moda.

El pensamiento dialéctico de Simmel puede estudiarse también en un nivel más general. Como veremos en este capítulo, Simmel se ocupó más de los conflictos y contradicciones que existen entre los individuos y en la sociedad en sentido más amplio, y de las estructuras culturales que los individuos forman. Estas estructuras vienen a tener, en última instancia, vida por sí mismas, una vida sobre la que el individuo puede ejercer poco o ningún control.

La cultura individual (subjetiva) y la cultura objetiva. Las personas están influídas, y según Simmel amenazadas, por estructuras sociales y, lo que es más importante, por sus producciones culturales. Simmel distinguió entre cultura individual y cultura objetiva. La *cultura objetiva* se refiere a aquellas manifestaciones que las personas producen (el arte, la ciencia, la filosofía, etc...). La *cultura individual (subjetiva)* es la capacidad del actor para producir, absorber y controlar los elementos de la cultura objetiva. En un sentido ideal, la cultura individual modela y es modelada por la cultura objetiva. El problema que se plantea es que la cultura objetiva llega a tener vida propia. Como él mismo señalo: «Ellos (los elementos de la cultura) adquieren identidades fijas, una lógica y una razón de ser propias; esta nueva rigidez los distancia inevitablemente de la dinámica espiritual que los creó y que los hizo independientes» (1921/1968: 11). La existencia de estos productos culturales entra en contradicción con los actores que los crean porque son ejemplo de

> el profundo extrañamiento o animosidad que existe entre los procesos orgánicos y creativos del alma y sus contenidos y productos: la vida inquieta y vibrante del alma creativa, que se desarrolla hacia los contrastes infinitos con su producto fijo e idealmente inalterable y su misterioso efecto de retroalimentación, que lo detiene y, sin embargo, hace rígida esta vivacidad. Con frecuencia aparece como si un movimiento creativo del alma estuviera muriendo desde su propia producción.
>
> (Simmel, 1921/1968: 42)

K. Peter Etzkorn dijo que «en la dialéctica simmeliana, el hombre está siempre en peligro de ser asesinado por esas criaturas de su creación, que han perdido su coeficiente humano orgánico» (1968: 2).

Más-vida y más-que-vida. Otro espacio del pensamiento de Simmel, su sociología filosófica, supone una manifestación incluso más general de su pensamiento dialéctico. Al analizar el surgimiento de las estructuras sociales y culturales, Simmel tomó una postura muy parecida a algunas de las ideas de Marx. Marx utilizaba el concepto de fetichismo de la mercancía para remarcar la separación entre las personas y sus productos. Para Marx, esta separación alcanza su cumbre en el capitalismo, podría superarse sólo en la futura sociedad socialista y, por tanto, constituye un fenómeno histórico específico. Pero, para Simmel,

esta separación es inherente a la naturaleza de la vida humana. En términos filosóficos, hay una contradicción inherente e inevitable entre «más-vida» y «más-que-vida» (Oakes, 1984: 6; Weingartner, 1959).

La cuestión de más-vida y más-que-vida es central en el ensayo de Simmel «El carácter trascendente de la vida» (1918/1971). Como el título sugiere, y Simmel deja suficientemente claro, «*Lo trascendental es inmanente a la vida*» (1918/1971: 361). Las personas poseen una capacidad doblemente trascendente. En primer lugar, debido a su inquietud, a sus capacidades creativas, (más-vida) las personas son capaces de trascenderse a sí mismas. En segundo lugar, esta capacidad trascendente, creativa, les permite producir constantemente conjuntos de objetos que les trascienden. La existencia objetiva de esos fenómenos (más-que-vida) llega a establecerse en una oposición irreconciliable con las fuerzas creativas (más-vida), que producen los objetos en primer lugar. En otras palabras, la vida social «crea y produce por sí misma algo que no es vida pero 'que tiene su propia significación y se rige por sus propias leyes'» (Simmel en Weingartner, 1959: 53). La vida se encuentra en la unidad, y el conflicto, entre ambas. Simmel concluye afirmando que: «La vida encuentra su esencia, su proceso, siendo más-vida y más-que-vida» (1918/1971: 374).

Por lo tanto, dadas estas concepciones metáficas, Simmel llegó a tener una imagen del mundo mucho más cercana a la de Weber que a la de Marx. Simmel, al igual que Weber, consideraba que el mundo se convertiría en una jaula de hierro de la cultura objetiva de la que las personas tendrían cada vez menos probabilidades de escapar. Tendremos más que decir sobre algunas de estas cuestiones en los siguientes epígrafes, que tratarán de las reflexiones de Simmel sobre los componentes más representativos de la realidad social.

CONCIENCIA INDIVIDUAL

En el nivel individual, Simmel se centró en las formas de asociación y le prestó relativamente poca atención al aspecto de la conciencia individual que, en raras ocasiones, trató directamente en su obra. Aún más, Simmel trabajaba desde el supuesto de que los seres humanos poseen una conciencia creativa. Frisby señaló que las bases de la vida social para Simmel estaban formadas por «individuos conscientes o grupos de individuos que interactúan cada uno por gran variedad de motivos, propósitos e intereses» (1984: 61). Este interés en la creatividad se manifiesta en el análisis de Simmel de las diversas formas de interacción, de la capacidad de los actores para crear estructuras sociales, así como de los efectos desastrosos que esas estructuras han tenido en la creatividad de los individuos.

Todo el análisis de Simmel de las formas de interacción implica que los actores han de ser conscientemente orientados unos hacia otros. Por tanto, la interacción, por ejemplo, de un sistema estratificado requiere que los supraordenados y los subordinados se orienten ellos mismos hacia los otros. La interación cesaría y el sistema de estratificación fracasaría si el proceso de mutua

orientación no existiera. Lo mismo se puede decir de todas las otras formas de interacción.

La conciencia juega otros papeles en la obra de Simmel. Por ejemplo, aunque éste creyera que las estructuras sociales (y culturales) llegarían a tener vida propia, se dio cuenta de que la gente debía conceptualizar tales estructuras con el fin de que ejercieran un efecto sobre las personas. Simmel estableció que la sociedad no está simplemente «ahí fuera» sino que es también «'mi representación' —algo dependiente de la actividad de la conciencia—» (1908/1959a: 339).

Simmel tenía asimismo un sentido de la conciencia individual y del hecho de que las normas y los valores de la sociedad se interiorizan en la conciencia individual. La existencia de las normas y valores tanto interna como externamente

> explica el carácter dual del compromiso moral: éste, por un lado, nos enfrenta a un orden impersonal al que simplemente tenemos que someternos, pero este poder no externo no nos impone, por otro lado, más que nuestros impulsos más privados e internos. En cualquier caso, aquí tenemos una de las situaciones en que el individuo, dentro de su propia conciencia, repite las relaciones existentes entre él, como entidad total, y el grupo.
>
> (Simmel, 1908/1950a: 254)

Esta concepción tan moderna de la internalización constituye un supuesto bastante poco desarrollado en la obra de Simmel.

Además, Simmel tenía una concepción sobre la capacidad de las personas para enfrentarse a sí mismas mentalmente, para apartarse de sus propias acciones, que es muy parecida a la de George Herbert Mead y los interaccionistas simbólicos (Simmel, 1918/1971: 364; véase también Simmel, 1907/1978: 64). El actor puede recibir estímulos externos, calcularlos, probar diferentes vías de acción, y entonces decidir su proceder. A causa de estas capacidades mentales, el actor no está simplemente esclavizado por las fuerzas externas. No obstante, existe una paradoja en el planteamiento de Simmel sobre las capacidades mentales de los actores. La mente puede proteger a los actores de ser esclavizados por estímulos externos, pero también tiene la capacidad de volver sobre sí misma, de crear objetos que llegarán a esclavizarlos. Simmel afirmaba que «nuestra mente posee una notable habilidad para concebir contenidos como si fueran independientes del mismo acto de pensar» (Simmel 1907/1978: 65). Por lo tanto, aunque la inteligencia de las personas las capacita para evitar ser esclavizadas por los mismos estímulos externos que someten a los animales, crea asimismo las estructuras e instituciones que coaccionan sus pensamientos y acciones.

Aunque podamos encontrar manifestaciones de su preocupación por la conciencia a lo largo de toda su obra, Simmel no hizo en realidad otra cosa que presumir su existencia. Raymond Aron ha señalado claramente: «El (Simmel) debe conocer las leyes del comportamiento... de la reacción humana. Pero no ha tratado de descubrir o de explicar que es lo que ocurre en la propia mente» (1965: 5-6).

INTERACCION SOCIAL («ASOCIACION»)

Georg Simmel es más conocido entre los sociólogos contemporáneos por sus contribuciones a la comprensión de las pautas o formas de la interacción social. Así expresó su interés por este nivel de la realidad social:

> Estamos tratando aquí con procesos moleculares microscópicos dentro del material humano, por decirlo así. Dichos procesos ocurren realmente concatenándose e hipostasiándose en unidades y sistemas sólidos, macrocósmicos. El que las personas se fijen en las otras y estén celosas de ellas; el que intercambien cartas o cenen juntas, el que, aparte de todos los intereses tangibles, se atraigan ya por ser deseables como por lo contrario; el que la gratitud por actos altruistas se haga en beneficio de una unión inseparable; el que uno le pida a otro que le enseñe dónde está cierta calle; el que se vistan y adornen para agradar a otras, —éstas son sólo ilustraciones elegidas al azar de todo un espectro de relaciones que se dan entre los seres humanos—. Pueden ser momentáneas o permanentes, conscientes o inconscientes, superficiales o profundas, pero mantienen constantemente el vínculo entre los hombres. A cada momento estos lazos de relación se alargan, se quiebran, se retoman otra vez, se sustituyen por otros, se entrelazan con otros. Estas interacciones entre los átomos de la sociedad sólo pueden apreciarse al microscopio psicológico.
>
> (Simmel, 1908/1959b: 327-328)

Simmel deja claro con esto que uno de sus intereses primarios es la interacción (asociación) entre actores conscientes, y que su intento estaba dirigido a observar una amplia gama de interacciones que pueden parecer triviales en algunas ocasiones, pero que son cruciales en otras. Su obra no comparte el talante durkheimiano del interés por los hechos sociales, sino que supone la formulación para la sociología del enfoque de la pequeña escala.

Dado que Simmel tomaba a menudo en su sociología una postura exagerada sobre la importancia de la interacción, muchos estudiosos han perdido la perspectiva de la intuición simmeliana de los aspectos de la realidad social a gran escala. En ocasiones, por ejemplo, equiparaba la sociedad con la interacción: «La sociedad... sólo es la síntesis o el término general para la totalidad de esas interacciones específicas... La 'sociedad' es idéntica a la suma total de esas relaciones» (Simmel, 1907/1978: 175). Tal afirmación puede ser tomada como la reafirmación de su preocupación por la interacción, pero, como veremos en su sociología general y filosófica, Simmel mantenía una concepción de mucha mayor escala tanto de la sociedad como de la cultura.

Interacción: formas y tipos

Una de las preocupaciones que dominan en Simmel es la *forma* por encima del *contenido* de la interacción social. Esta preocupación proviene de la identificación de Simmel con la tradición filosófica kantiana, en la que se insiste en la diferencia entre forma y contenido. La posición de Simmel a este respecto es,

con todo, bastante simple. Desde su punto de vista, el mundo real está compuesto de innumerables acontecimientos, acciones, interacciones, etc. Para orientarse en el laberinto de la realidad (los «contenidos»), las personas la ordenan mediante su reducción a modelos o formas. De esta manera, el actor se enfrenta a un número limitado de formas, en lugar de a un conjunto confuso de acontecimientos específicos. Desde el punto de vista de Simmel, la tarea del sociológo consiste en hacer exactamente lo mismo que el lego; esto es, imponer un número limitado de formas a la realidad social, a la interacción en particular, para que de esta manera pueda analizarse mejor. Esta metodología permite por lo general obtener un estracto de las características comunes que se encuentran en un amplio frente de interacciones específicas. Por ejemplo, las formas interactivas de supraordenación y subordinación se basan en una vasta gama de relaciones «tanto en el estado, como en una comunidad religiosa; tanto en una banda de conspiradores como en una asociación económica; tanto en una escuela de arte como en una familia» (Simmel, 1908/1959b: 317). Donald Levine, uno de los pioneros contemporáneos en el estudio de Simmel, describe su método sociológico interaccional-formal del siguiente modo: «Su método consiste en seleccionar algún fenómeno limitado, finito, de entre el flujo de acontecimientos del mundo; examinar la multiplicidad de los elementos que lo componen y averiguar la causa de su coherencia descubriendo su forma. Posteriormente investiga los orígenes de esta forma y sus implicaciones estructurales» (1971: xxxi). Levine señala, más específicamente, que «las formas son las pautas exhibidas por las asociaciones» de personas (1981b: 65)[1].

El interés de Simmel por las formas de interacción social ha sido objeto de varias críticas. Por ejemplo, ha sido acusado de imponer un orden donde no lo había y de producir una serie de estudios inconexos que, en realidad, no terminan imponiendo a las complejidades de la realidad social un orden mejor que el de los legos. Algunas de estas críticas son válidas sólo si nos centramos en el interés simmeliano por las formas de interacción, en su sociología formal, e ignoramos los otros tipos de sociología a que se dedicó.

Sin embargo, existen varias formas de defender la aproximación de Simmel a la sociología formal. En primer lugar, se sitúa muy cerca de la realidad, como reflejan los innumerables ejemplos de la vida real que Simmel utilizó. En segundo lugar, no supone la imposición de categorías arbitrarias y rígidas a la realidad social, sino que intenta, en cambio, recoger las formas en las que fluye dicha realidad social. En tercer lugar, la aproximación simmeliana no utiliza un esquema teórico general dentro del cual estén comprendidos todos los aspectos del mundo social. Por tanto, evitó la reificación del esquema teorético que tanto placía a un teórico como Talcott Parsons. Por último, la sociología formal lucha contra el empirismo pobremente conceptualizado tan característico de la mayor

---

[1] En el caso concreto de la interacción, los contenidos son «los impulsos, propósitos e ideas que conducen a los individuos a asociarse con otros» (Levine, 1981b: 65).

parte de la sociología. Simmel utilizó indudablemente «datos» empíricos, pero éstos estaban subordinados a su esfuerzo de imponer orden en el confuso mundo de la realidad social.

Geometría Social. En la sociología formal de Simmel, se puede ver más claramente su esfuerzo por desarrollar una «geometría» de las relaciones sociales. Dos de los coeficientes geométricos que tuvo en cuenta son el número y la distancia (otros son posición, valencia, auto-implicación y simetría (Levine, 1981b)).

El número. Puede comprobarse el interés de Simmel por el impacto del número de personas sobre la calidad de la interacción en su análisis de la diferencia entre diada y triada.

Diada y triada. Para Simmel (1950) había una diferencia crucial entre diada (grupo de dos personas) y triada (grupo de tres personas). La adición de una tercera persona ocasiona un cambio radical y fundamental. Aumentando en más de tres el conjunto de miembros no se obtiene ni mucho menos el mismo efecto que si se añadiera un tercer miembro a un grupo de dos. A diferencia de todos los grupos, la diada no tiene razón de ser excepto para los dos individuos implicados. No existe en una diada una estructura de grupo independiente; para el grupo no existe nada más que los dos individuos separables. Por lo tanto, cada miembro de una diada retiene un alto nivel de individualidad. El individuo no se rebaja al nivel del grupo. Este no es el caso de la triada, que tiene la posibilidad de encontrar su razón de ser fuera de los individuos que la componen. También es probable que una triada sea algo más que los individuos que la forman. Es probable que se desarrolle una estructura de grupo independiente. Como resultado de ello, existe mayor amenaza para la individualidad de los miembros. Una triada puede tener un efecto general de nivelación sobre los miembros.

Con la adición de un tercer miembro al grupo, se hace posible una gran variedad de nuevos roles sociales. Por ejemplo, el tercero puede tomar el papel de árbitro o mediador en las disputas que se originen dentro del grupo. Entonces el tercer miembro puede usar las disputas entre los otros dos para su propio interés o convertirse en objeto de competición para las otras dos partes. El tercero también puede alentar deliberadamente el conflicto entre los otros dos con el fin de obtener superioridad (divide y vencerás). Un sistema de estratificación y una estructura de autoridad puede emerger entonces. El movimiento desde la diada a la triada es esencial para el desarrollo de estructuras sociales que se pueden volver disgregadoras de la unión entre los individuos y dominarlos. Tal posibilidad no se da en la diada.

El proceso que comienza en la transición de la diada a la triada continúa con grupos cada vez más grandes y, en última instancia, la sociedad surge. En estas estructuras sociales grandes, el individuo, separado crecientemente de la estructura de la sociedad, se desenvuelve más y más solo, aislado y segmentado. Finalmente, esto da como resultado una relación dialéctica entre individuos y

estructuras sociales: «Según Simmel, el individuo socializado siempre permanece en una relación dual con la sociedad: se incorpora a ella y, con todo, lucha contra ella... El individuo está determinado y, no obstante, es determinante; actúa dependiendo y, aún así, está auto-actuando» (Coser,1965: 11). Esta contradicción muestra que «la sociedad permite que surja la individualidad y la autonomía, pero también la impide» (Coser, 1965: 11).

Tamaño del grupo. En un nivel más general, se encuentra la actitud ambivalente simmeliana (1908/1871a) hacia la influencia del *tamaño* del grupo. Por un lado, adopta la postura de que el crecimiento del tamaño de un grupo o sociedad aumenta la libertad individual. Un grupo o una sociedad pequeña probablemente controlan al individuo por completo. Sin embargo, en una sociedad más grande, es probable que el individuo pertenezca a varios grupos, cada uno de los cuales controla solamente una pequeña parte de su personalidad total. En otras palabras, *«La individualidad del ser y de la acción generalmente aumenta en el grado en que el círculo social que rodea al individuo se ensancha»* (Simmel, 1908/1971a: 252). Sin embargo, pensaba que las sociedades más grandes creaban una serie de problemas que amenazaban, en última instancia, la libertad del individuo. Por ejemplo, observó las masas como si estuvieran dominadas por una idea, por la idea más simple. La proximidad física de la masa hace a las personas sugestionables y más propicias a seguir ideas simplistas, a empeñarse en acciones emocionales sin un planteamiento previo.

Quizá lo más importante, en lo referente al interés simmeliano por las formas de interacción, sea que el incremento del tamaño y la diferenciación contribuyen a aflojar los lazos entre los individuos y a dejar en su lugar relaciones mucho más distantes, impersonales y segmentadas. Paradójicamente, este gran grupo que libera al individuo, amenaza al mismo tiempo dicha individualidad. También resulta paradójica la creencia de Simmel de que, para el individuo, una manera de combatir la amenaza de la sociedad de masas es autosumergirse en pequeños grupos tales como la familia.

Distancia. Otra de las preocupaciones de Simmel en su geometría social es la *distancia*. Levine proporciona un buen compendio de las posiciones de Simmel sobre el papel de la distancia en las relaciones sociales: *«Las propiedades de las formas y los significados de los hechos están en función de las distancias relativas entre los individuos y otros individuos o hechos».* (1971: xxxiv). Este interés por la distancia se manifiesta en varias partes de la obra de Simmel. Vamos a analizarlo en dos contextos diferentes: en su voluminosa obra *La filosofía del dinero* y en uno de sus ensayos más lúcidos, «El extraño».

En *La filosofía del Dinero* (1907/1978), Simmel enunció algunos principios generales acerca del valor —y acerca de lo que hace que las cosas sean valiosas— que sirvieron como base para su análisis del dinero. Ya que más adelante trataremos su trabajo en detalle en este mismo capítulo, aquí analizaremos esta cuestión sólo brevemente. Lo esencial es que el valor de cualquier cosa está

determinado por su distancia del actor. No se valora lo mismo un objeto si está demasiado cerca o es demasiado fácil de obtener que si está muy distante y es demasiado difícil lograrlo. Los objctos que son asequibles, pero solamente con un gran esfuerzo, son los más valorados.

La distancia juega asimismo un papel central en «El extraño» (1908/1971b), un ensayo de Simmel sobre el tipo de actor que no está ni demasiado cerca ni demasiado lejos. Si estuviera demasiado cerca, no sería por mucho más tiempo un extraño, pero si estuviera demasiado lejos, dejaría de tener cualquier contacto con el grupo. La interacción en la que se ve envuelto el extraño con los miembros del grupo implica una combinación de cercanía y distancia. La distancia peculiar entre el extraño y el grupo le permite tener una serie de pautas de interacción inusuales con los miembros. Por ejemplo, el extraño puede ser más objetivo en sus relaciones con los miembros del grupo. Dado que es un extraño, los otros miembros del grupo se sienten más cómodos al expresarle sus confidencias. De ésta y otras maneras, surge un modelo de coordinación y de interacción consistente entre el extraño y los otros miembros del grupo. Este se convierte en un miembro orgánico del grupo. Pero Simmel no sólo consideró al extraño un tipo social; consideró asimismo la extrañeza como una forma de interacción social. Un cierto grado de extrañeza, que supone la combinación de cercanía y lejanía, caracteriza a todas las relaciones sociales, incluso las más íntimas. Podemos así examinar una amplia gama de interacciones específicas con el fin de descubrir el grado de extrañamiento que se encuentra en cada una.

Aunque las dimensiones geométricas introduzcan varios tipos y formas simmelianos, de ellas se desprende mucho más que simple geometría. Los tipos y las formas son construcciones, que Simmel empleó para conseguir una mayor comprensión de un amplio espectro de modelos interactivos.

Tipos sociales. Acabamos de hablar de uno de los tipos sociales enunciados por Simmel, el extraño; otros incluyen al miserable, al derrochador, al aventurero y al noble. Para ilustrar su modo de pensar en este área, vamos a poner énfasis en uno de los tipos, el pobre.

El pobre. Como es característico de los tipos en la obra de Simmel, el *pobre* se definía en términos de sus relaciones sociales, pues es ayudado por otras personas o al menos tiene derecho a esa ayuda. Es claro que aquí Simmel no sostiene que la *pobreza* se defina mediante una cantidad, o más bien una falta de cantidad, de dinero.

Aunque Simmel se centró en las relaciones características y las pautas de interacción del pobre, también aprovechó la ocasión en su ensayo «El pobre» (1908/1971c) para desarrollar un amplio abanico de interesantes intuiciones sobre el pobre y la pobreza. Era característico de Simmel ofrecer gran profusión de reflexiones penetrantes en cada uno de sus ensayos. De hecho, es a ellas a las que debe su fama. Por ejemplo, Simmel defendía que un conjunto recíproco de derechos y obligaciones define la relación entre el menesteroso y los

dadivosos. El menesteroso tiene el derecho de recibir ayuda y este derecho hace menos penoso el hecho de recibir dicha ayuda. Por el contrario, el dadivoso tiene la obligación de dar al necesitado. Simmel adoptó asimismo la posición funcionalista, según la cual la ayuda social al pobre ayuda a mantener el sistema. La sociedad requiere ayuda para el pobre «para que de esta manera el pobre no se convierta en enemigo activo y peligroso para la sociedad, así como para hacer más productivas sus reducidas energías y prevenir la degeneración de su progenie» (Simmel, 1908/1971c: 154). Por lo tanto, la ayuda al pobre es un beneficio para la sociedad, no tanto para el mismo pobre. El estado juega un papel clave aquí y, como afirmaba Simmel, el trato al pobre se vuelve cada vez más impersonal a medida que el mecanismo de repartir ayudas se burocratiza.

Simmel mantenía también un punto de vista relativista de la pobreza. Es decir, los pobres no son simplemente aquellos que están en el punto más bajo de la sociedad. Desde este punto de vista, la pobreza se encuentra en todos los estratos sociales. Este concepto simbolizó más tarde el concepto sociológico de *privación relativa*. Si los miembros de la clase alta tienen menos que sus iguales, entonces es probable que se sientan pobres en comparación a ellos. Por consiguiente, los programas gubernamentales orientados a la erradicación de la pobreza no pueden nunca tener éxito. Incluso si los que están en una clase social baja suben de posición, muchas personas dentro del sistema de estratificación continuarán sintiéndose pobres en comparación a sus iguales.

Formas sociales. Como con los tipos sociales, Simmel observó una amplia gama de formas sociales, incluyendo el intercambio, el conflicto, la prostitución y la sociabilidad. Podemos ilustrar la obra de Simmel (1908/1971d) sobre las formas sociales, a través de su análisis de la dominación; es decir, de la supraordinación y la subordinación.

Supraordenación y Subordinación. Supraordenación y subordinación mantienen una relación recíproca. El líder no quiere determinar completamente los pensamientos y acciones de los otros. Antes bien, espera del subordinado que reaccione positiva o negativamente. Ni esta ni ninguna otra forma de interacción puede existir sin relaciones mutuas. Incluso en la más opresiva de las formas de dominación, los subordinados tienen al menos algún grado de libertad personal.

Para la mayoría de la gente, la supraordenación lleva consigo un esfuerzo por eliminar completamente la independencia de los subordinados, pero Simmel argumenta que una relación social dejaría de existir si ese fuera el caso.

Simmel argumentó que uno puede estar subordinado a un individuo, a un grupo, o a una fuerza objetiva. El liderazgo de un solo individuo generalmente conduce a un grupo bien entretejido, ya sea para apoyar al líder, ya para oponerse a él. Incluso cuando la oposición se origina en tal grupo, la discordia se puede resolver más fácilmente cuando las partes permanecen bajo el mismo poder superior. La subordinación bajo una pluralidad puede tener efectos desiguales. Por un lado, la objetividad del mando de una colectividad puede servir para

fortalecer la unidad del grupo, más que el dominio arbitrario de un individuo. Por otro lado, es probable que se engendre hostilidad entre los subordinados si no reciben la atención personal del líder.

Simmel descubrió que la subordinación a un principio objetivo es la más ofensiva, quizá porque desaparecen las relaciones humanas y las interacciones sociales. Las personas se consideran determinadas por una ley impersonal en la que no tienen capacidad de influir. Simmel consideró que la subordinación a un individuo era más libre y más espontánea: «La subordinación a una persona tiene un elemento de libertad y dignidad en comparación con lo que toda obediencia a las leyes tiene de mecánico y pasivo» (1908/1971d: 115). La subordinación a los objetos (por ejemplo, iconos), a la que Simmel consideraba un «humillantemente severo e incondicional tipo de subordinación» (1908/1971d: 115) es incluso peor. Dado que el individuo está dominado por una cosa, «psicológicamente él mismo desciende a la categoría de un mero objeto» (Simmel, 1908/1971d: 117).

Una vez más, Simmel trató un amplio espectro de formas de interacción a lo largo de su trabajo, y su análisis de la dominación sirve simplemente para ilustrar el tipo de trabajo que realizó Simmel en este campo.

Recientemente, Guy Oakes (1984) vinculó el análisis de Simmel de las formas a su problemática básica, la brecha creciente entre la cultura objetiva y subjetiva. Este autor defiende la idea de que «La perspectiva de Simmel, el descubrimiento de la objetividad —la independencia de los objetos de la condición de su génesis subjetiva o psicológica— fue la adquisición más grande en la historia de la cultura del mundo occidental» (Oakes, 1984: 3). Una de las maneras en las que Simmel abordó la cuestión de la objetividad se encuentra en su análisis de las formas, pues aunque tal formalización y objetivación es necesaria y deseable, podría llegar a ser bastante indeseable:

> Por un lado, las formas son condiciones necesarias para la expresión y la realización de las energías e intereses de la vida. Por otro lado, estas formas se vuelven crecientemente desgajadas y alejadas de la vida. Cuando esto ocurre, se desarrolla un conflicto entre el proceso de la vida y las configuraciones en las que se expresa. En última instancia, este conflicto amenaza con anular la relación entre vida y forma y, por tanto, con destruir las condiciones bajo las que el proceso de la vida puede ser realizado en estructuras autónomas.
>
> (Oakes, 1984: 4)

ESTRUCTURAS SOCIALES

Simmel habló poco, de una manera explícita, de las estrucutras de la sociedad a gran escala. De hecho, en ocasiones, poniendo énfasis en las pautas de interacción, negaba la existencia de este nivel de la realidad social. Un buen ejemplo de esto se encuentra en su esfuerzo por definir la *sociedad*, donde rechazaba la posición realista ejemplificada por Emile Durkheim, según la cual la sociedad

es una entidad real, material. Lewis Coser apunta: «No consideraba la sociedad como un objeto o un organismo» (1965: 5). Simmel se sentía asimismo incómodo con la concepción nominalista de que la sociedad no es nada más que un conjunto de individuos aislados. Adoptó una posición intermedia, concibiendo la sociedad como un conjunto de interacciones (Spykman, 1925/1966: 88). «La *sociedad* es meramente un nombre para un conjunto de individuos conectados por medio de la 'interacción'» (Simmel, citado en Coser, 1965: 5).

Aunque Simmel enunció esta posición interaccionista, en la mayor parte de su obra trabajaba como un realista, como si la sociedad fuera una estructura real y material. Existe, entonces, una contradicción básica en la obra de Simmel en el nivel socio-estructural. Simmel afirmaba: «La sociedad trasciende al individuo y vive su propia vida, que sigue sus propias leyes. Se enfrenta, además, al individuo con una firmeza histórica e imperativa» (1908/1950a: 258). Coser captó la esencia de este aspecto del pensamiento de Simmel: «Las estructuras supraindividuales mayores —el estado, el clan, la familia, la ciudad, o el sindicato— no se convierten sino en cristalizaciones de esta interacción, si bien pueden proporcionar autonomía y permanencia y enfrentarse al individuo como si fueran poderes ajenos» (1965: 5). Rudolph Heberle constata exactamente el mismo punto: «Apenas podemos escapar de la impresión de que Simmel considera la sociedad como un juego entre factores estructurales, en el cual los seres humanos aparecen como objetos pasivos más que como actores vivos y con voluntad» (1965: 117).

La solución de esta paradoja descansa en la diferencia entre la sociología formal simmeliana, que tendía a adherirse a un punto de vista interaccionista de la sociedad, y sus sociologías histórica y filosófica, que le hacían decantarse más por una visión de la sociedad como una estructura social coercitiva e independiente. En su sociología más tardía, consideró la sociedad como parte del proceso más amplio de desarrollo de la cultura objetiva, lo que le preocupaba enormemente. Aunque se ha considerado la cultura objetiva más bien como parte del dominio cultural, Simmel incluyó el crecimiento de las estructuras sociales de gran escala como parte de este proceso. El que Simmel relacionara el crecimiento de las estructuras sociales con el despliegue de la cultura objetiva es evidente en esta aserción: «La creciente objetivación de nuestra cultura, cuyos fenómenos constan cada vez más de elementos impersonales y absorben cada vez menos la totalidad subjetiva del individuo... lleva consigo asimismo estructuras sociológicas» (1908/1950b: 318). Además de clarificar la relación entre sociedad y cultura objetiva, todo ello condujo al pensamiento de Simmel hasta el nivel cultural de la realidad social.

CULTURA OBJETIVA

Uno de los principales enfoques de la sociología filosófica e histórica de Simmel es el nivel cultural de la realidad social, o lo que él llamaba la «cultura

objetiva». En su opinión, las personas producen cultura, pero dada esa capacidad para reificar la realidad social, el mundo cultural y el mundo social llegan a tener vida propia, vidas que llegan a dominar de manera creciente a los actores que las crean y que diariamente las recrean. «Los objetos culturales llegan a vincularse cada vez más entre ellos en un mundo auto-contenido que tiene cada vez menos contactos con la psique subjetiva (individual) y con sus deseos y sensibilidades» (Coser, 1965: 22). Aunque las personas siempre mantengan la capacidad de crear y recrear la cultura, la tendencia a largo plazo de la historia consiste en que la cultura ejerce una fuerza cada vez más coercitiva sobre el actor.

> La preponderancia de la cultura objetiva sobre la subjetiva (del individuo) que se desarrolló durante el siglo XIX... esta variante parece extenderse firmemente. Cada día y en todas partes, la riqueza de la cultura objetiva se incrementa, pero el entendimiento del individuo puede enriquecer las formas y contenidos de su propio desarrollo sólo distanciándose aun más de esa cultura y desarrollándose a sí mismo a un ritmo mucho más pausado.
>
> (Simmel, 1907/1978: 449)

En diversas partes de su obra, Simmel identificaba diversos componentes de la cultura objetiva, por ejemplo:

- Herrramientas
- Medios de transporte
- Productos de la ciencia
- Tecnología
- Artes
- Lenguaje
- Esfera intelectual
- Sabiduría tradicional
- Dogmas religiosos
- Sistemas filosóficos
- Sistemas legales
- Códigos morales
- Ideales (por ejemplo, la patria)

Estos y otros muchos elementos constituyen el nivel cultural objetivo en la obra de Simmel.

La cultura objetiva crece y se expande de varias formas. En primer lugar, su tamaño absoluto crece cuando aumenta la modernización. Esto puede parecer más evidente en el caso del conocimiento científico, que crece exponencialmente, aunque también sirve para la mayoría de los otros aspectos del dominio cultural. En segundo lugar, crece asimismo el número de los diversos componentes del reino de la cultura. Por último, y quizás lo más importante, los diferentes elementos del mundo de la cultura se van engarzando más y más en un

mundo más poderoso e independiente, que se encuentra crecientemente bajo el control de los actores. (Oakes, 1984: 12). Simmel no sólo se ocupó de describir el crecimiento de la cultura objetiva, sino también de lo que ésta alteraba profundamente: «Simmel estaba impresionado —si no afectado— por el desconcertante número y variedad de los productos humanos que en el mundo contemporáneo rodean y asedian incesantemente al individuo» (Weingartner, 1959: 33).

Lo que más le preocupaba a Simmel era que la cultura individual estuviera amenazada a causa del crecimiento de la cultura objetiva. Simmel se mostraba a favor de que la cultura individual dominara el mundo, pero esta posibilidad le parecía cada vez más improbable. Es lo que describía como «la tragedia de la cultura». (Comentaremos esta idea detalladamente en *La filosofía del dinero*). El análisis concreto del crecimiento de la cultura objetiva, a costa de la individual subjetiva, es simplemente un ejemplo de un principio general que domina todos los aspectos de la vida: «El valor total de algo aumenta en la misma proporción en que el valor de sus partes individuales disminuye» (1907/1978: 199).

Podemos relacionar el argumento general de Simmel acerca de la cultura objetiva con su análisis más básico de las formas de interacción. En uno de sus ensayos más conocidos, «La metrópoli y la vida mental» (1903/1971), Simmel analizaba las formas de interacción que tienen lugar en la ciudad moderna. Consideró las modernas metrópolis como «el escenario genuino» del crecimiento de la cultura objetiva y de la decadencia de la cultura individual. Es la escena donde predomina la economía del dinero, y el dinero, como Simmel decía a menudo, tiene un efecto profundo en la naturaleza de las relaciones humanas. El uso del dinero, que se ha propagado desmesuradamente, conduce a la acentuación de la calculabilidad y la racionalización en todos los aspectos de la vida. Por lo tanto, disminuyen las relaciones humanas genuinas, y las relaciones sociales tienden a estar dominadas por actitudes distantes y reservadas. Mientras las pequeñas comunidades se caracterizaban por sentimientos y emociones más intensos, la ciudad moderna se caracteriza por un intelectualismo superficial, que se adapta a la calculabilidad que exige la economía del dinero. La ciudad es, asimismo, el centro de división del trabajo y, como ya hemos visto, la especialización juega un papel central en la producción de una cultura objetiva siempre en expansión, con la correspondiente disminución de la cultura subjetiva. La ciudad es un «nivelador espantoso», en el que cada cual se reduce virtualmente a acentuar la calculabilidad insensible. Cada vez se hace más difícil mantener la individualidad ante la expansión de la cultura objetiva.

Debemos señalar que en su ensayo sobre la ciudad (como en muchas otras partes de su obra), Simmel analizó asimismo el efecto liberador de este desarrollo moderno. Por ejemplo, puso énfasis en el hecho de que las personas son más libres en la ciudad moderna que en los estrechos confines sociales de los pueblos. Tendremos más que decir acerca del pensamiento simmeliano sobre la influencia liberadora de la modernidad al final de la siguiente parte, dedicada al libro de Simmel *La filosofía del dinero*.

Antes de emprender esta tarea, es necesario indicar que una de las muchas

ironías de la influencia de Simmel en el desarrollo de la sociología es que se utilizara su microanálisis, pero que sus implicaciones más atrevidas se ignorasen casi en su totalidad. Por ejemplo, el trabajo de Simmel sobre las relaciones de intercambio. Consideraba el intercambio como «el tipo más puro y desarrollado» de interacción (Simmel, 1907/1978: 82). Aunque todas las formas de interacción llevaban consigo algún sacrificio, éste se da más claramente en las relaciones de intercambio. Simmel pensaba que todos los tipos de intercambios sociales implicaban «beneficio y pérdida». Tal orientación es crucial en la obra microsociológica simmeliana, y más concretamente en el desarrollo de su teoría del intercambio que, en muy buena medida, supone una orientación micro. Sin embargo, el hecho es que su pensamiento sobre el intercambio se hace explícito en su obra más extensa sobre el dinero. Para Simmel, el dinero es la forma más pura de intercambio. En contraste con la economía de trueque, donde el ciclo termina cuando un objeto ha sido cambiado por otro, una economía que se basa en el dinero permite una serie infinita de intercambios. Esta posibilidad es muy importante para Simmel, porque procura las bases del desarrollo más amplio de las estructuras sociales y de la cultura objetiva. En consecuencia, el dinero como forma de intercambio representaba para Simmel una de las causas en las que radica la alienación de las personas en una estructura social moderna reificada.

En su estudio sobre la ciudad y el intercambio, podemos ver la elegancia del pensamiento de Simmel, por su manera de relacionar formas de intercambio sociológicas de pequeña escala con el desarrollo de la sociedad moderna en su totalidad. Aunque este vínculo pueda encontrarse en ensayos concretos suyos, es mucho más patente en *La filosofía del dinero*.

LA FILOSOFIA DEL DINERO

La filosofía del dinero (1907/1978) ilustra muy bien la sofisticación y amplitud del pensamiento de Simmel. Demuestra concluyentemente que éste se merece, al menos, tanto reconocimiento por su teoría general como por sus ensayos sobre microsociología, muchos de los cuales pueden considerarse como manifestaciones concretas de su teoría general.

Aunque el título deja patente que Simmel se centró en la economía, su interés por el fenómeno del dinero se engarza en el conjunto más amplio de sus preocupaciones teóricas y filosóficas. Por ejemplo, como acabamos de ver, Simmel estaba interesado en la importante cuestión del valor y el dinero puede considerarse simplemente como una forma de valor específico. En otro nivel, Simmel se interesó no por el dinero en sí mismo, sino por su influencia en una variada gama de fenómenos tales como «el mundo interior» de los actores y la cultura objetiva como un todo. En otro nivel distinto, trató el dinero como un fenómeno específico vinculado con gran variedad de componentes de la vida, incluyendo «el intercambio, la propiedad, la avaricia, la extravagancia, el cinismo, la libertad individual, el estilo de vida, la cultura, el valor de la personalidad, etc».

(Kracauer, citado por Bottomore y Frisby, 1978: 7). Por último, y de forma más general, Simmel consideró el dinero como un componente específico de la vida, capaz de ayudarnos a entender su totalidad. Como señalan Bottomore y Frisby, Simmel perseguía nada menos que extraer «de su análisis del dinero la totalidad del espíritu de una época» (1978: 7).

La filosofía del dinero tiene mucho en común con la obra de Karl Marx. Al igual que Marx, Simmel puso énfasis en el capitalismo y en los problemas que creaba la economía monetaria. A pesar de eso, las diferencias son notables. Por ejemplo, Simmel consideraba que los problemas económicos de su época eran simplemente una manifestación de un problema cultural más general, la alienación de lo objetivo de la cultura subjetiva. Para Marx esos problemas eran específicos del capitalismo, pero para Simmel formaban parte de la tragedia universal —la pérdida creciente de poder del individuo frente al desarrollo de la cultura objetiva—. Mientras el análisis de Marx es esencialmente histórico, el de Simmel intenta extraer del flujo de la historia humana verdades atemporales. Como señala Frisby, «en *La filosofía del dinero*... lo que se echa en falta... es una sociología histórica de la relaciones dinerarias» (1984: 58). Esta diferencia de análisis entre ambos se relaciona con una distinta postura ante la política. Marx creía que los problemas económicos eran históricos, producto de una sociedad capitalista y, por tanto, que podían ser resueltos con el tiempo. En cambio, Simmel consideraba que los problemas básicos eran inherentes a la vida humana y que no ofrecían la esperanza de una mejora futura. De hecho, Simmel pensaba que el socialismo, en lugar de mejorar la situación, agravaría el tipo de problemas analizados en *La filosofía del dinero*. A pesar de algunas afinidades sustantivas con los planteamientos marxistas, el pensamiento de Simmel está mucho más cerca del de Weber y de su idea de «jaula de hierro» referida tanto a su imagen del mundo moderno como de su futuro.

La filosofía del dinero comienza con el análisis de las formas generales de dinero y valor. Más tarde, el análisis se desplaza hacia la influencia del dinero en el «mundo interior» de los actores y de la cultura en general. Dada la complejidad de tal análisis, aquí nos limitaremos a hacer una breve exposición del mismo.

Una de las preocupaciones iniciales de Simmel, como ya hemos mencionado, es la relación entre dinero y valor. En general, Simmel defendía que las personas crean valores haciendo objetos, separándose de ellos y después intentando sobrellevar la «distancia, obstáculos y dificultades» (Simmel, 1907/1978: 66). Cuanto mayor es la dificultad de obtener un objeto, mayor es su valor. Sin embargo, la dificultad para alcanzarlo tiene un «límite superior y otro inferior» (Simmel, 1907/1978: 72). El principio general es que el valor de las cosas proviene de la capacidad de las personas para distanciarse de los objetos de manera adecuada. Las cosas que están muy próximas, que son demasiado fáciles de obtener, no son muy valiosas. Se necesita algún esfuerzo para que algo pueda ser considerado valioso. Por el contrario, las cosas que son demasiado inaccesibles, difíciles de conseguir o prácticamente imposibles de obtener son asimismo

de poco valor. Las cosas que desafían excesivamente a nuestro esfuerzo por obtenerlas dejan de ser valiosas. Las cosas que son más valiosas son las que no son demasiado inaccesibles ni tampoco demasiado fáciles de obtener. Entre los factores que intervienen en la distancia entre un objeto y el actor se encuentran el tiempo que se tarda en conseguir dicho objeto, su escasez, las dificultades con que se encuentra el actor para lograrlo, y la necesidad de renunciar a otras cosas con el fin de hacerse con él. Las personas intentan situarse a una distancia de los objetos que los haga alcanzables, pero no con demasiada facilidad.

En este contexto general del valor, Simmel analizó el papel del dinero. En el dominio de la economía, el dinero sirve tanto para crear la distancia que nos separa de los objetos como para proveernos de los medios para llegar a ellos. El valor del dinero unido a los objetos en la economía moderna los coloca a cierta distancia de nosotros; no los podemos obtener sin dinero. La dificultad de conseguir el dinero y, por ende, los objetos, los hace valiosos para nosotros. Al mismo tiempo, una vez que hemos conseguido el dinero suficiente, tenemos la capacidad de superar la distancia entre nosotros y los objetos. Así, el dinero cumple tanto la interesante función de crear distancia entre las personas y los objetos, como también la de proveer los medios para superar esa distancia.

En el proceso de creación de valor, el dinero también procura las bases para el desarrollo del mercado, de la economía moderna y, en última instancia, de la sociedad moderna (capitalista). El dinero nos provee de los medios a través de los cuales esas entidades adquieren en sí mismas una vida, que es externa al actor y coercitiva. Ello contrasta con las sociedades anteriores en las que el trueque o el comercio no podía conducir a la reificación del mundo, que es el efecto distintivo de la economía del dinero. El dinero permite este desarrollo de varias maneras. Por ejemplo, Simmel defiende que el dinero permite «cálculos más complejos, empresas de gran escala, y créditos a largo plazo» (1907/1978: 125). Más tarde, afirma que «el dinero ha... desarrollado... las prácticas más objetivas, las normas más lógicas, puramente matemáticas, de la libertad absoluta en cualquier ámbito personal» (1907/1978: 128). Simmel no consideraba este proceso de reificación, sino como parte de un proceso más general por medio del cual la mente se encarna y simboliza en los objetos. Estas encarnaciones, estas estructuras simbólicas, llegan a reificarse y vienen a ejercer una fuerza de control sobre los actores.

El dinero no sólo ayuda a crear un mundo social reificado, sino que también contribuye a la creciente racionalización de este mundo social (B. Turner, 1986). Esta fue otra de las preocupaciones que Simmel compartió con Weber. La economía del dinero pone énfasis en los factores cuantitativos más que en los cualitativos. Simmel declaró que:

> Es fácil multiplicar los ejemplos que ilustran la preponderancia creciente de la categoría de cantidad sobre la de calidad o, de manera más precisa, la tendencia a diluir la segunda en la primera, a reducir cada vez más los elementos a lo carente de propiedades y no permitirles nada más que determinadas formas de movimiento y

a explicar todo lo específico, individual y cualitativamente determinado, como lo más o lo menos, lo más grande o lo más pequeño, lo ancho o lo estrecho, lo habitual o lo extraño de elementos o certidumbres que en sí son incoloros y solamente accesibles a la determinación numérica —aun así esta tendencia no puede nunca alcanzar su meta por medios humanos....

De este modo, una de las grandes tendencias de la vida, la reducción de calidad a cantidad, adquiere su más alto nivel y su única representación perfecta en el dinero. También aquí el el dinero aparece como el pináculo de una serie de desarrollos culturales e históricos que determinan su orientación de manera inequívoca.

(Simmel,1907/1978: 278-280)

De forma menos obvia, el dinero contribuye a la racionalización incrementando la importancia del intelectualismo en el mundo moderno (B. Turner, 1986). Por un lado, el desarrollo de la economía del dinero presupone una significativa expansión de los procesos mentales. Para poner un ejemplo, Simmel señaló que los procesos mentales complejos son necesarios para transacciones de capital como garantizar los billetes de un banco con dinero efectivo. Por otro lado, una economía monetaria contribuye a un cambio considerable de las normas y valores de la sociedad; esto ayuda a «la reorientación fundamental de la cultura hacia el intelectualismo (Simmel, 1907/1978: 152). En parte debido a nuestra economía dineraria, el intelecto ha venido a considerarse la más valiosa de nuestras energías mentales.

Simmel consideraba que las transacciones de capital, que llegan a convertirse en una parte importante de la sociedad, y la expansión de estructuras reificadas, eran responsables de la decadencia de la individualidad. Esto forma parte de su argumento general sobre la decadencia de la cultura individual subjetiva frente a la expansión de la cultura objetiva («la tragedia de la cultura»):

La circulación rápida del dinero conduce a hábitos de gasto y adquisición; hace que una cantidad concreta de dinero sea psicológicamente menos valiosa y significativa, mientras el dinero en general se vuelve importante de manera creciente, ya que los asuntos de dinero afectan ahora al individuo más vitalmente de lo que le afectan en un estilo de vida menos agitado. Nos enfrentamos aquí con un fenómeno muy común: a saber, el que el valor absoluto de algo aumenta cuando el valor de sus partes individuales disminuye. Por ejemplo, el tamaño y la significación de un grupo social con frecuencia se hacen más importantes cuando se valoran menos las vidas e intereses de sus miembros individuales; la cultura objetiva, la diversidad y viveza de su contenido, alcanza su punto álgido gracias a la división del trabajo, que condena al individuo que representa y participa de esta cultura a la especialización monótona, a la estrechez, y a un crecimiento atrofiado. La totalidad se vuelve tanto más perfecta y armoniosa, cuando menos lo es el individuo.

(Simmel, 1907/1978: 199)

En algún sentido, puede ser difícil apreciar cómo el dinero adquiere el papel central que juega en la sociedad moderna. Superficialmente, el dinero aparece solamente como un simple medio para cierta variedad de fines o, según Simmel,

«la forma más pura de instrumento» (1907/1978: 210). Sin embargo, el dinero ha venido a ser el ejemplo extremo de un medio que se ha convertido en un fin en sí mismo:

> Ningún otro objeto que haya de agradecer su valor exclusivamente a su calidad instrumental y a su capacidad de convertirse en valores definitivos alcanza de modo tan fundamental y sin reservas el carácter psicológicamente absoluto del valor o la calidad de fin último que se apodera por completo de la conciencia práctica. Esta necesidad excluyente del dinero tendrá que aumentar en la medidad en que éste adquiera un carácter instrumental cada vez más puro. Puesto que ello significa que el ámbito de los objetos que se pueden obtener a cambio del dinero se va ampliando, que las cosas se entregan con menor resistencia al poder del dinero y que éste es cada vez más carente de cualidades, por lo cual resulta cada vez más poderoso frente a todas las cualidades de las cosas.
>
> (Simmel, 1907/1978: 232)

Una sociedad en la que el dinero se convierte en un fin en sí mismo, cuando *no en el fin último, tiene diversos efectos negativos sobre los individuos*; dos de los más interesantes son el aumento del cinismo y la apatía. El cinismo se produce cuando los aspectos de la vida social, los más elevados y los más bajos, se ponen a la venta, y se reducen a un común denominador —el dinero—. Por tanto, podemos «comprar» belleza, verdad o inteligencia casi tan fácilmente como compramos cereales para el desayuno o desodorante. Esta reducción de cualquier cosa a un denominador común conduce a la actitud cínica de que todo tiene su precio, de que cualquier cosa se puede comprar o vender en el mercado. La economía del dinero también conduce a una actitud de apatía: «todas las cosas se perciben con igual insipidez y matiz grisáceo, como si no valiera la pena excitarse ante ellas» (Simmel, 1907/1978: 256). El apático ha perdido totalmente la capacidad de hacer distinciones de valor entre los últimos objetos de compra. Desde una perspectiva diferente, el dinero es el enemigo absoluto de la estética, pues reduce cada objeto a ausencia de forma, a un fenómeno puramente cuantitativo.

Otro efecto negativo de la economía del dinero son las relaciones cada vez más impersonales que fomenta. En lugar de tratarnos como individuos con personalidad propia, tratamos, cada vez más frecuentemente, con nuestra posición —el repartidor, el panadero, etc.— sin considerar quién ocupa estas posiciones. En la división moderna del trabajo característica de una economía dineraria, nos encontramos con la situación paradójica de que, mientras dependemos más de otras posiciones para sobrevivir, sabemos menos acerca de la gente que las ocupa. El individuo específico que ocupa una posición dada se vuelve paulatinamente insignificante. La personalidad de los individuos tiende a desaparecer detrás de posiciones que les demandan sólo una pequeña parte de aquella. Dado que lo que se necesita es tan poco, distintos individuos pueden ocupar la misma posición con igual efectividad. Las personas, por tanto, se convierten en elementos intercambiables.

Asunto muy relacionado es el de la influencia de la economía dineraria sobre la libertad individual. La economía pecuniaria lleva a un aumento de la esclavización de las personas. El individuo en el mundo moderno se encuentra atomizado y aislado. Encajado en un grupo no por mucho tiempo, el individuo permanece solo frente a una cultura objetiva coercitiva en continuo crecimiento y expansión.

Otra forma de influencia de la economía del dinero es la reducción de todos los valores humanos a términos pecuniarios, «la tendencia a reducir el valor del hombre a una expresión monetaria» (Simmel, 1907/1978: 356). Por ejemplo, Simmel presenta el caso de la expiación de crímenes mediante compensación económica en una sociedad primitiva. Pero su mejor ejemplo es el intercambio de sexo por dinero. La expansión de la prostitución se atribuye en parte al crecimiento de la economía dineraria.

Algunas de las intuiciones más interesantes de Simmel radican en su reflexión sobre la influencia del dinero en el estilo de vida de las personas. Por ejemplo, una sociedad dominada por una economía dineraria, tiende a reducirlo todo a una cadena de conexiones causales, que pueden ser entendidas intelectualmente, no emocionalmente. Lo que Simmel llamaba «carácter calculador» de la vida en el mundo moderno se relaciona con esto. La forma específica de intelectualidad que es propia de una economía dineraria es el modo de pensar matemático. Este, a su vez, se refiere a la tendencia a poner énfasis en los factores cuantitativos del mundo social antes que en los cualitativos. Simmel concluyó que «la vida de muchas personas transcurre evaluando, pesando, calculando y reduciendo a valores cuantitativos los cualitativos» (Simmel, 1907/1978: 444).

La clave del análisis de Simmel sobre la influencia del dinero en el estilo de vida descansa en el crecimiento de la cultura objetiva a expensas de la cultura individual. La distancia entre ambas crece con a un ritmo acelerado:

> Esta discrepancia parece hacerse continuamente más profunda. Cada día y por todas partes aumenta la riqueza de la cultura objetiva, pero la mente individual puede enriquecer las formas y contenidos de su propio desarrollo sólo distanciándose aún más de esta cultura y desarrollando la propia con un grado de celeridad más lento.
> (Simmel, 1907/1978: 449)

La causa más importante de esta creciente disparidad es el aumento de la división del trabajo en la sociedad moderna (Oakes, 1984: 19). El incremento de la especialización conduce a una mejor capacidad para crear los diversos componentes del mundo cultural. Pero, al mismo tiempo, el individuo altamente especializado pierde el sentido de la cultura como un todo y la capacidad de controlarla. Cuanto más crece la cultura objetiva, más se atrofia la individual. Uno de los ejemplos de este fenómeno es que el lenguaje, en su totalidad, se ha expandido clara y enormemente, y con todo, las capacidades lingüísticas de los hablantes parecen deteriorarse. Asimismo, con el desarrollo de la tecnología y de la maquinaria, las capacidades del trabajador individual y las habilidades

requeridas declinan espectacularmente. Por último, aunque ha habido una enorme expansión en la esfera intelectual, cada vez menos individuos valoran la etiqueta «intelectual». Individuos altamente especializados se enfrentan a un mundo de productos cada vez más cerrado e interconectado sobre el que tienen poco o ningún control. Un mundo mecánico exento de espiritualidad viene a dominar a los individuos, y afecta a su estilo de vida de varias formas. Los actos de producción se convierten en ejercicios sin significado en los que los individuos no disciernen su papel en el proceso ni en la elaboración del producto final. Las relaciones entre las personas son muy especializadas e impersonales. Consumir es poco más que devorar sin sentido un producto tras otro.

La masiva expansión de la cultura objetiva tiene un efecto dramático sobre el ritmo de vida. En general, la desigualdad característica de otras épocas se ha nivelado y ha sido reemplazada en la sociedad moderna por una pauta de vida mucho más coherente. Abundan los ejemplos de esta nivelación de la cultura moderna:

En tiempos pasados, el consumo de alimentos era cíclico y a veces incierto. Dependía de las cosechas qué comidas podían consumirse y cuándo estaban disponibles. Hoy en día, con la mejora de los métodos de conservación y transporte, podemos consumir virtualmente cualquier comida en cualquier momento, y lo que es más, la capacidad de conservar y almacenar grandes cantidades de alimentos ha sido propiciada por las frecuentes pérdidas causadas por una mala cosecha, catástrofes naturales, etc.

En cuanto a los medios de comunicación, el coche del correo infrecuente e impredecible ha sido sustituído por el telégrafo, el teléfono, un servicio de correo diario, máquinas de fax, que hacen posible la comunicación en cualquier momento.

En épocas anteriores, el día y la noche proporcionaban un ritmo natural de vida. Ahora, con la luz eléctrica, el ritmo natural se ha alterado enormemente. Muchas actividades que sólo podían ser realizadas a la luz del día, pueden realizarse de noche también.

Los estímulos intelectuales, restringidos formalmente a una conversación ocasional o a un libro extraño, ahora están disponibles en cualquier momento, dado el acceso a libros y revistas. En este campo, como en todos los otros, la situación es aún más exagerada que en tiempos de Simmel. Con la radio, la televisión, el vídeo, los radiocasetes y las cintas grabadoras y los ordenadores, la disponibilidad y las posibilidades de estímulos intelectuales han crecido mucho más de lo que Simmel hubiera podido imaginar.

Hay elementos positivos en todo esto. Por ejemplo, las personas son mucho más libres porque están menos coartadas por su ritmo natural de vida. A pesar de estos adelantos, los problemas se originan porque todos estos desarrollos se producen en el nivel de la cultura objetiva y son parte de un proceso por el cual la cultura objetiva crece y empobrece la cultura individual.

Al final, el dinero ha venido a ser el símbolo y el factor más importante del desarrollo de un modo relativista de existencia. El dinero nos permite reducir los fenómenos más dispares a cantidades de moneda, y esto permite que los fenómenos puedan ser comparados unos con otros. En otras palabras, el dinero nos permite relativizar *cualquier cosa*. Nuestro modo relativista de vida contrasta con otros métodos de vida anteriores, en los que las personas creían en ciertas verdades eternas. La economía dineraria destruye estas verdades eternas. Pero los costes que para las personas tiene este aumento de la libertad respecto de las ideas abolutas sobrepasan a las ventajas. La alienación endémica provocada por la expansión de la cultura objetiva en la moderna economía dineraria supone, a los ojos de Simmel, una amenaza para las personas más grande que los demonios del absolutismo. Quizá Simmel no deseara el regreso a un tiempo anterior, más simple, pero ciertamente nos advirtió que fuéramos precavidos frente a los peligros seductores asociados al crecimiento de la economía monetaria y la cultura objetiva en el mundo moderno.

Aunque hemos subrayado los efectos negativos de la moderna economía del dinero, tiene también aspectos liberadores (Levine, 1981b). En primer lugar, nos permite tratar con muchas más personas en un mercado más extenso. En segundo lugar, nuestras obligaciones con los demás se limitan a servicios concretos de productos y no lo abarcan todo. En tercer lugar, la economía del dinero permite a las personas encontrar satisfacciones que no podrían darse en sistemas económicos anteriores. En cuarto lugar, las personas tienen una mayor libertad para desarrollar su individualidad de forma plena en este ámbito. Quinto, las personas son más capaces de mantener y proteger su centro subjetivo, toda vez que están implicadas sólo en relaciones muy limitadas. Sexto, la separación del trabajador de los medios de producción, como señalaba Simmel, permite al individuo cierta libertad respecto de las fuerzas productivas. Finalmente, el dinero ayuda a las personas a desarrollarse cada vez más libres de las constricciones de sus grupos sociales. Por ejemplo, en una economía de trueque, los grupos controlan ampliamente a las personas, pero en el mundo económico moderno tales trabas se pierden, con el resultado de que las personas son más libres de establecer sus propios vínculos económicos. Sin embargo, aunque Simmel se esmera en señalar una gran variedad de efectos liberadores de la economía del dinero y de la modernidad en general, en cambio, desde nuestro punto de vista, el núcleo de su obra descansa en su análisis de los problemas asociados a la modernidad, en especial «la tragedia de la cultura».

EL SECRETO: ESTUDIO DE UN CASO EN LA SOCIOLOGIA DE SIMMEL

Mientras *La filosofía del dinero* demuestra que Simmel tenía un alcance teórico comparable con el de Marx, Weber y Durkheim, es un ejemplo atípico de su obra. Por tanto, en este epígrafe volveremos a un tipo más característico de

la obra simmeliana, su trabajo sobre una forma específica de interacción: el secreto. El *secreto* se define como la condición en que una persona tiene la intención de esconder algo mientras otra investiga para revelar lo que está siendo encubierto. En nuestro análisis no nos ocuparemos únicamente de describir las numerosas y penetrantes ideas de Simmel sobre el secreto, sino también de aunar todas las ideas sociológicas que han ido surgiendo a lo largo de este capítulo.

Simmel comienza con el hecho básico de que las personas deben saber algunas cosas sobre las demás con el fin de interactuar con ellas. Por ejemplo, debemos saber a quién tratamos (por ejemplo, un amigo, un pariente, un tendero). Podemos llegar a saber gran cantidad de cosas sobre otras personas, pero no podemos conocerlas absolutamente todas. Es decir, no podemos conocer de las otras personas todos sus pensamientos, caprichos, ni tantas otras cosas. Sin embargo, nos formamos alguna clase de concepción unitaria de los otros a partir de las pequeñas cosas que podemos saber de ellos. Nos hacemos una imagen mental claramente coherente de las personas con las que interactuamos. Simmel veía una relación dialéctica entre la interacción (existencia) y el cuadro mental que tenemos de los otros (concepción): «Nuestras relaciones, por tanto, se desarrollan sobre la base de un conocimiento recíproco, y este conocimiento sobre la base de relaciones reales. Ambas están inextricablemente entretejidas» (1906/1950: 309).

En todos los aspectos de nuestras vidas nos hacemos con parte de la verdad, pero también con la ignorancia y el error. Sin embargo, es en la interacción con otras personas donde ignorancia y error adquieren un carácter distintivo. Esto se relaciona con la vida interior de las personas con las que interactuamos. Las personas, a diferencia de cualquier otro objeto de conocimiento, tienen la capacidad de revelar *intencionalmente* la verdad acerca de si mismas *o* de mentir y ocultar tal información.

El hecho es que incluso si las personas quisieran revelar toda su información (y casi nunca lo hacen), no podrían hacerlo, porque esta información «podría volver loco a cualquiera» (Simmel, 1906/1950: 312). Por lo tanto, las personas deben seleccionar las cosas que van a referir a los otros. Desde el punto de vista de la preocupación de Simmel por las cuestiones cuantitativas, sólo ofrecemos «fragmentos» de nuestras vidas interiores a los otros. Además, elegimos qué fragmentos vamos a revelar y ocultar. Por ello, en toda interacción, sólo descubrimos una parte de nosotros mismos, y la parte que elegimos mostrar depende de cómo seleccionemos y ordenemos los fragmentos.

Esto nos conduce a *mentir*, una forma de interacción en la que el mentiroso esconde *intencionalmente* la verdad a los otros. En la mentira, no ocurre sólo que los otros se queden con una idea falsa, sino también que el error se une al hecho de que el mentiroso se propone que los otros sean engañados.

Simmel analiza la mentira en términos de geometría social, concretamente de sus ideas sobre la distancia. Por ejemplo, en opinión de Simmel podemos aceptar mejor e incluso entendernos con aquellos mentirosos que están más distantes de nosotros. Por tanto, tenemos poca dificultad para entender que los

políticos que habitan en Washington D.C. nos mientan con frecuencia. Por contra, «si una persona cercana a nosotros nos miente, la vida se hace insoportable» (Simmel, 1906/1950: 313). La mentira de un esposo, de un amante, o de un niño tiene un efecto mucho más devastador sobre nosotros que la mentira de un miembro del gobierno, que sólo conocemos a través de la pantalla del televisor.

De forma más general, en lo que se refiere a la cuestión de la distancia, ocurre que todos los medios de comunicación combinan hoy en día elementos conocidos por ambas partes, con hechos conocidos sólo por una u otra. La existencia de los segundos conduce al «distanciamiento» en todas las relaciones sociales. En cambio, Simmel defiende que las relaciones sociales requieren *ambos* elementos, los que son conocidos por los actores y los desconocidos para una u otra parte. Es decir, incluso la relación más íntima requiere tanto cercanía como distancia, un conocimiento recíproco y la mutua ocultación. Por tanto, el secreto es una parte integral de todas las relaciones sociales, aunque una relación pueda destruirse si el secreto se vuelve conocido por la persona a la que se le quería esconder.

El secreto está vinculado con el tamaño de la sociedad. En pequeños grupos es más difícil que se desarrollen secretos. «Cada uno está demasiado cerca del otro y sus circunstancias y la frecuencia y la intimidad del contacto lleva consigo demasiadas tentaciones de revelarlo» (Simmel, 1906/1950: 335). Además, en pequeños grupos, los secretos no son necesarios porque cada cual es similar al otro. En grandes grupos, por el contrario, los secretos pueden desarrollarse más fácilmente y se necesitan más porque hay grandes diferencias entre las personas.

Sobre la cuestión del tamaño, en el nivel más macroscópico, debemos notar que el secreto no sólo es una forma de interacción (que, como ya hemos visto, afecta a muchas otras formas), sino también puede llegar a caracterizar a un grupo en su totalidad. A diferencia del secreto poseído por un único individuo, el secreto en una *sociedad secreta* es compartido por todos los miembros de ésta y determina las relaciones recíprocas entre ellos. Al igual que en el caso individual, sin embargo, el secreto de la sociedad secreta no puede ser escondido para siempre. En una sociedad así hay una tensión constante causada por el hecho de que el secreto puede ser descubierto o revelado y, por tanto, la base entera que soporta la existencia de dicha sociedad secreta puede desmoronarse.

Simmel examina varias formas de relaciones sociales desde el punto de vista del conocimiento recíproco y el secreto. Por ejemplo, todos nosotros estamos implicados en una amplia gama de grupos de interés en los que interactuamos con otras personas sobre unas bases limitadas, y las personalidades totales de estas personas son irrelevantes para nuestros intereses específicos. Así, en la universidad al estudiante le interesa lo que el profesor dice y hace en el aula y no todos los aspectos de la vida del profesor y de su personalidad. Al relacionar esta forma de interacción con sus ideas sobre la sociedad en su conjunto, Simmel defiende que el aumento de la objetivación de la cultura lleva consigo más y más grupos de interés limitado, así como el tipo de relaciones que se desprenden de ellos. Tales relaciones requieren cada vez menos cantidad

de la totalidad subjetiva del individuo (cultura individual) de lo que necesitaban las asociaciones en las sociedades premodernas.

En las relaciones impersonales características de la sociedad moderna objetivada, la *confianza*, como forma de interacción, se convierte en algo cada vez más importante. Para Simmel «la confianza actúa de intermediario entre el conocimiento y la ignorancia entre los hombres» (1906/1950: 318). En las sociedades premodernas era más probable que las personas tuvieran mucha información sobre los otros con los que trataban. Pero en el mundo moderno no tenemos, y no podemos tener, esa gran cantidad de información sobre aquellos con quienes nos asociamos. Por tanto, los estudiantes no saben mucho acerca de sus profesores (ni viceversa), pero deben tener la confianza de que los profesores les van a enseñar en el tiempo fijado y van a tratar lo que se supone que deben tratar.

Otra forma de relación social se produce con los *conocidos*. Sabemos de nuestros conocidos, pero no disponemos de un saber íntimo de ellos: «Cada cual conoce del otro sólo la parte exterior, tanto en un sentido puramente social representativo como en el sentido de lo que éste nos quiere mostrar» (Simmel, 1906/1950: 320). En consecuencia, hay mucha más tendencia a la ocultación entre las personas que se conocen que entre las que intiman.

Entre las relaciones con «conocidos», Simmel analiza otra forma de asociación: la *discreción*. Somos discretos con las personas que tratamos, evitando «conocer del otro lo que él positivamente no nos revele. No se trata, en principio, de que no debamos saber algo determinado, sino de la reserva general que nos imponemos frente a la personalidad total» (Simmel, 1906/1950: 321). A pesar de la discreción, muchas veces llegamos a saber más acerca de las otras personas de lo que éstas nos revelan voluntariamente. Más concretamente, es frecuente que lleguemos a saber cosas que otras personas preferirían que no supiéramos. Simmel nos ofrece un ejemplo muy freudiano de cómo llegamos a hacernos con esas informaciones: «A quien tenga un fino oído psicológico, los hombres le delatarán incontables veces sus pensamientos y cualidades más secretos, no sólo *a pesar de* esforzarse en *ocultarlos*, sino justamente *por ello*» (1906/1950: 323-24). De hecho, Simmel defiende que la interacción humana depende tanto de la discreción *como* del hecho de que lleguemos a saber muchas veces más de lo que se supone que deberíamos saber.

En lo que se refiere a otra forma de interacción, la *amistad*, Simmel contradice la suposición de que se basa en la intimidad total, en el pleno conocimiento recíproco. La falta de intimidad es especialmente cierta en las relaciones de amistad de la sociedad moderna, diferenciada: «Acaso el hombre moderno tenga demasiado que ocultar, para contraer amistades a la manera antigua» (Simmel, 1906/1950: 326). Así, tenemos un conjunto de relaciones diferenciadas que se basan en afinidades intelectuales comunes, en la religión y en experiencias compartidas. Hay una clase muy limitada de intimidad en tales relaciones de amistad y, por consiguiente, un gran encubrimiento. Con todo, a pesar de esas limitaciones, las relaciones de amistad implican aún cierta intimidad:

Pero la relación así delimitada y arropada en discreciones, puede proceder del centro mismo de la personalidad total, alimentarse de sus jugos radicales, aunque sólo rieguen luego una sección de la periferia. Esta idea lleva a la misma profundiidad de sentimiento y produce el mismo espíritu de sacrificio que aquellas relaciones, que, en épocas y personas menos diferenciadas abarcaban la periferia entera de la vida y para las cuales no eran problema la reserva y la discreción.

(Simmel, 1906/1950: 326)

Llegamos finalmente a la forma de asociación concebida normalmente como la más íntima y menos encubridora: *el matrimonio*. Simmel defiende que existe en el matrimonio la tentación de revelar toda la información a la pareja, a no tener secretos. Sin embargo, desde su punto de vista, esto puede ser un error. Todas las relaciones sociales requieren «una cierta proporción de verdad y mentira»; por lo tanto, sería imposible eliminar todo error de una relación social (Simmel, 1906/1950: 329). Más concretamente, la completa autorrevelación (suponiendo que fuera posible) haría del matrimonio un asunto muy prosaico y eliminaría toda posibilidad de lo inesperado. Finalmente, la mayoría de nosotros tiene recursos internos limitados, y cada relación reduce los tesoros (secretos) que podemos ofrecer a los demás. Solamente los pocos que dispongan de un gran acervo de buenas cualidades personales pueden permitirse hacer numerosas revelaciones a su pareja. Los demás quedaran desnudos (y carecerán de interés) a causa de una excesiva autorrevelación.

Simmel retoma después el análisis de las funciones, de las consecuencias positivas, del secreto. Considera el secreto como «una de las más grandes conquistas de la humanidad... el secreto significa una enorme ampliación de la vida, porque en completa publicidad muchas manifestaciones de ésta no podrían producirse. El secreto ofrece, por así decirlo, la posibilidad de que surja un segundo mundo, junto al mundo patente» (1906/1950: 330). Más concretamente, en términos de su funcionalidad, el secreto, sobre todo si lo comparten varias personas, produce una gran «complicidad» entre los que lo conocen. Un alto estatus se asocia asimismo con el secreto; hay algo misterioso en torno a las posiciones supraordenadas y a los logros superiores.

La interacción humana se modela en general por medio del secreto y su oposición lógica, la *traición*. El secreto siempre va acompañado dialécticamente por la posibilidad de ser descubierto. La traición puede producirse por dos causas. Otra persona, desde fuera, puede descubrir nuestro secreto, mientras que desde dentro, siempre existe la posibilidad de que revelemos el secreto. «El secreto pone una barrera entre los hombres pero, al propio tiempo, el desafío tentador de romperlo, por indiscreción o confesión... Del contraste entre ambos intereses, el de ocultar y el de descubrir, brota el matiz y el destino de las relaciones mutuas entre los hombres» (Simmel, 1906/1950: 334).

Simmel vinculó sus ideas sobre la mentira a sus consideraciones sobre la sociedad en el mundo moderno. Para Simmel, el mundo moderno es mucho más dependiente de la honestidad que las sociedades anteriores. Por ejemplo, la economía moderna es cada vez más una economía de crédito, y el crédito de-

pende del hecho de que las personas restituyan lo que han prometido. Por otra parte, los investigadores de la ciencia moderna dependen de los resultados de otros muchos estudios que no pueden revisar al detalle. Estos estudios son producidos por innumerables científicos, que dichos investigadores ni siquiera conocen personalmente. Por lo tanto, los científicos modernos dependen de la honestidad de los otros científicos. Simmel concluye: «Bajo las condiciones modernas, la mentira se convierte, por ende, en algo mucho más devastador de lo que fue antes, algo que cuestiona los auténticos fundamentos de nuestra vida» (1906/1950: 313).

De forma más general, Simmel conecta el secreto con su pensamiento sobre la estructura social de la sociedad moderna. Por un lado, una sociedad muy diferenciada permite y requiere un alto grado de secreto. Por otra parte, dialécticamente, el secreto sirve para intensificar tal diferenciación.

Simmel relaciona el secreto con la moderna economía dineraria; el dinero hace posible un nivel de secreto imposible de alcanzar anteriormente. En primer lugar, «el carácter comprimible» del dinero hace posible enriquecer a otros simplemente deslizándoles en secreto un cheque sin que nadie tenga noticia de ello. En segundo lugar, el carácter abstracto y falto de calidad del dinero hace posible ocultar «transacciones, adquisiciones y cambios de propiedad» que eran imposibles cuando se intercambiaban objetos más tangibles (Simmel, 1906/1950: 335). En trecer lugar, el dinero puede invertirse en cosas muy distantes, con lo cual se puede hacer una transacción invisible para los más próximos.

Simmel consideró asimismo que en el mundo moderno los asuntos públicos, como los relacionados con la política, tienden a perder su secreto e inaccesibilidad. Por contra, los negocios privados están mucho más ocultos de lo que lo estaban en las sociedades premodernas. Simmel liga aquí sus reflexiones sobre el secreto con su pensamiento sobre la ciudad moderna, argumentando que «la vida moderna ha elaborado, en medio del hacinamiento de las grandes ciudades, una técnica que permite guardar el secreto de los asuntos privados» (Simmel, 1906/1950: 337). Sobre todo «lo público se hace cada vez más público; lo privado, cada vez más privado» (Simmel, 1906/1950: 337).

Hemos visto, pues, en este epígrafe cómo la obra de Simmel sobre el secreto ilustra muchos de los aspectos de su orientación teórica.

RESUMEN

La obra de Simmel ha influido en la teoría sociológica estadounidense durante muchos años. El foco de esta influencia parece trasladarse de la microsociología a la teoría sociológica general. La microsociología simmeliana se enmarca en una teoría dialéctica amplia que interrelaciona los niveles culturales e individuales. Identificamos cuatro niveles que preocuparon a Simmel en su obra: el psicológico, el interaccional, el estructural e institucional y, por último, el metafísico.

Simmel trabajó con una orientación dialéctica, aunque no tan bien articulada como la de Karl Marx. Ilustramos las preocupaciones dialécticas de Simmel de varias formas. Tratamos las maneras en que se manifiestan como formas de interacción —sobre todo, la moda. Simmel también se interesó por los conflictos entre los individuos y las estructuras sociales, pero su mayor preocupación la constituyeron aquellos conflictos que se desarrollan entre la cultura individual y la cultura objetiva. Percibió la existencia de un proceso general por el cual la cultura objetiva se expande y la cultura individual se empobrece cada vez más frente a ese desarrollo. Simmel consideró este conflicto, a su vez, como parte de un conflicto filosófico más amplio entre más-vida y más-que-vida.

El grueso de este capítulo se ha dedicado al pensamiento de Simmel sobre cada uno de estos niveles de la realidad social. Aunque hizo suposiciones muy útililes respecto de la conciencia, no las trabajó a fondo. Su obra es más rica en lo referente a las formas de interacción y los tipos de interactuantes. En su sociología formal, Simmel mostró gran interés por la geometría social, por ejemplo, los números de personas. En este contexto, examinamos la obra de Simmel sobre la transición crucial de la diada a la triada. Con la adición de una persona, nos trasladamos desde una diada a una triada y, con ello, surge la posibilidad de desarrollo de las estructuras de gran escala que llegan a separarse y a dominar a los individuos. Esto crea la posibilidad de conflicto y contradicción entre los individuos y la sociedad en su conjunto. En su geometría social, Simmel se ocupó también de la cuestión de la distancia, como, por ejemplo, en su ensayo sobre «el extraño». La dedicación de Simmel a los tipos sociales se ilustra con su análisis del pobre; sus reflexiones sobre las formas sociales aparecen en su análisis de la dominación, es decir, de la supraordenación y subordinación.

En el nivel macro, Simmel no nos ofreció gran cosa sobre las estructuras sociales. De hecho, algunas veces parece tener una perturbadora tendencia a reducir las estructuras sociales a no mucho más que pautas de interacción. En el nivel macro, el interés central de Simmel fue la cultura objetiva. Se ocupó tanto de la expansión de esta cultura como de sus efectos destructivos sobre los individuos. Esta preocupación general se encuentra en varios de sus ensayos, por ejemplo, en los que tratan de la ciudad y el intercambio.

En *La filosofía del dinero*, el análisis simmeliano progresó desde el dinero al valor, a los problemas de la sociedad moderna y, en última instancia, a los problemas de la vida en general. Por último, analizamos la obra de Simmel sobre el secreto con el fin de ilustrar el amplio alcance de sus ideas teóricas. El análisis de la obra simmeliana sobre el dinero, así como sus ideas sobre el secreto, demuestran una elegancia y sofisticación en su orientación teórica mucho mayores que lo que reconocen quienes están familiarizados únicamente con su pensamiento sobre los fenómenos en el nivel micro.

CAPITULO **9**

GEORGE HERBERT MEAD

LA PRIORIDAD DE LO SOCIAL

EL ACTO

- Gestos
- Símbolos significantes

PROCESOS MENTALES Y PENSAMIENTO

SELF

SOCIEDAD

EVOLUCION

PENSAMIENTO DIALECTICO

Como veremos a lo largo de este capítulo, las teorías sociopsicológicas de George Herbert Mead se inspiraron en diversas fuentes intelectuales (Joas, 1985), pero la influencia más importante que nos es dado percibir es la del conductismo psicológico [1]. Mead define el *conductismo* en su sentido más general como «simplemente un enfoque sobre el estudio de la experiencia del individuo desde el punto de vista de su *conducta*» (1934/1962: 2; cursivas añadidas). (El término *conducta* se emplea aquí con el mismo sentido que comportamiento). Mead no encontró dificultad alguna en el empleo de este enfoque, pero sí se topó con ciertos problemas derivados del modo en que el conductista más destacado de su época, John B. Watson, lo definía y practicaba (Buckley, 1989).

El conductismo de la época de Mead, tal y como lo practicaban y lo aplicaban a los humanos Watson y muchos otros, se inspiraba en la psicología animal, donde funcionaba bastante bien. Se basaba en la premisa de que era imposible comprender, mediante la introspección, las experiencias particulares y mentales (suponiendo que existieran) de los animales inferiores, y de que lo único que se requería era analizar la conducta animal. Watson, más que intentar adaptar el conductismo al hecho de que había diferencias mentales obvias entre los animales y los humanos, simplemente aplicó los principios de la conducta animal a los humanos. Para Watson, las personas eran poco más que «máquinas orgánicas» (Buckley, 1989: x). Debido a su concepción de las personas y a la analogía entre humanos y animales, Watson rechazaba la idea del estudio de la conciencia humana mediante la introspección o cualquier otro método. Como Mead dijo de una manera muy gráfica, «la actitud de John B. Watson es similar a la de la reina de *Alicia en el país de las maravillas*: '¡Cortadles la cabeza!' (1934/1962: 2-3).

Desde el punto de vista de Mead, Watson intentaba partir de la conducta para explicar la experiencia del individuo, sin preocuparse de la experiencia interior, la conciencia y las imágenes mentales. A diferencia de Watson, Mead pensaba que incluso las experiencias internas podían estudiarse desde el punto del vista del conductista, siempre que este punto de vista *no* fuera excesivamente limitado. Así, Mead *es* un conductista, aunque él mismo se denominaba «conductista social». Sin embargo, esta extensión, que aparentemente no es relevante, establece una diferencia teórica enorme. La teoría del interaccionismo simbólico —que se derivó en gran medida de la teoría de Mead— es muy diferente de las teorías conductistas (como la teoría del intercambio) y, en efecto, ambas se inscriben en paradigmas sociológicos distintos (Ritzer, 1975a; véase también el Apéndice) [2].

Aunque Mead se propuso introducir lo que ocurre dentro de la mente huma-

---

[1] Para una crítica de esta postura véase Natanson (1973b).

[2] Sin embargo, encontramos algunos pensadores (por ejemplo, Lewis y Smith, 1980) que señalan que esta diferencia se relacionaba más con el modo en que sus sucesores, especialmente Herbert Blumer, interpretaron la obra de Mead, que con las teorías del propio Mead (véase también McPhail y Rexroat, 1979).

na como parte del conductismo social, se opuso con Watson al empleo de la introspección en el estudio de los procesos mentales. El deseo de Mead era estudiar la mente partiendo de la propia conducta, no empleando el método introspectivo:

> La oposición del conductista a la introspección está justificada. No es una empresa fructífera, desde el punto de vista del estudio psicológico... Lo que ocupa al conductista, aquello a lo que tenemos que volver, es la reacción misma, y sólo en la medida en que podamos traducir el contenido de la introspección en términos de reacción podremos obtener alguna doctrina psicológica satisfactoria.
>
> (Mead, 1934/1962: 105; cursivas añadidas)

En lugar de estudiar la mente instrospectivamente, Mead se centró en el *acto*, y en el caso de que otras personas estuvieran implicadas en él, en el acto *social*. Los actos son conductas que, en parte, pueden definirse a partir de las nociones conductistas de estímulo y respuesta. Es decir, ciertos estímulos externos causan el que las personas respondan con un acto. Mead afirmaba que «parte del acto reside dentro del organismo y sólo más tarde cobra expresión; creo que Watson ha pasado por alto este aspecto de la conducta» (1934/1962: 6). Mead no ignora la experiencia interior del individuo porque, en su opinión, esa experiencia interior forma *parte* del acto; es decir, constituye una parte crucial del acto (en breve, nos detendremos en él). Consecuentemente, mantiene que «debe admitirse la existencia de algo como la mente o la conciencia, en un sentido o en otro» (1934/1962: 10). Mead es consciente de que la mente no puede reducirse simplemente a conductas, pero afirma que sí es posible explicarla en términos conductistas sin negar su existencia.

Mead define la mente en términos *funcionales*, no idealistas. Es decir, la mente se define en términos de lo que hace, del papel que desempeña en el acto, más que como un fenómeno subjetivo trascendental. La mente forma parte, una parte crucial, del sistema nervioso central, y Mead intenta extender el análisis del acto, especialmente del acto social, a lo que se deja observar en el sistema nervioso central: «Insisto en que las pautas que encontramos en el sistema nervioso central son pautas de acción, no de contemplación» (1934/1962: 26). Además, lo que ocurre en el sistema nervioso central es, en realidad, inseparable del acto; constituye un parte constituyente del acto. Así, Mead se negó a pensar en la mente en términos subjetivos y la estudió como algo que forma parte de un proceso objetivo.

Otro aspecto intelectual importante del pensamiento de Mead es el *pragmatismo*; en efecto, Mead es una de las figuras claves en el desarrollo de la filosofía pragmática (entre otros, se cuentan John Dewey y Charles Peirce) (Lewis y Smith, 1980). Mead (1938/1972) pensaba que el pragmatismo era un «producto natural estadounidense». El pragmatismo reflejaba el triunfo de la ciencia y del método científico en la sociedad estadounidense y su extensión al estudio del mundo social (J. Baldwin, 1986). En lugar de ser de índole contemplativa y espiritual, como los sistemas filosóficos anteriores, el pragmatismo estudia el

mundo real, la realidad empírica. Los pragmatistas creen en la superioridad de los datos científicos sobre los dogmas filosóficos y cualquier otro tipo de conocimiento. Como dice John Baldwin: «La ciencia es superior al aprendizaje mediante el método de prueba y error, a la introspección, a la lógica *a priori*, al dogma religioso, al idealismo, a la filosofía especulativa y a todas las demás fuentes de conocimiento que no son empíricas» (1986: 16). La ciencia constituye el medio óptimo no sólo para obtener conocimiento, sino también para analizar y solucionar los problemas sociales. Las teorías científicas, así como las ideas en general, deben verificarse mediante el empleo de los procedimientos científicos. Las ideas que superan la prueba son las que proporcionan un conocimiento útil y pueden resolver los problemas. Los pragmatistas rechazan la idea de la existencia de verdades absolutas. De acuerdo con el conocimiento científico, creen que las ideas son provisionales y están sujetas al cambio, a la luz de la investigación futura.

El pragmatismo también implica una serie de ideas que están más directamente relacionadas con la teoría sociológica de Mead (Charon, 1989). Primera, para los pragmatistas, la verdad y la realidad no existen «fuera» del mundo real; se «crean activamente cuando actuamos en el mundo y nos proyectamos hacia él» (Hewitt, 1984: 8; véase también Shalin, 1986). Segunda, la gente recuerda el pasado y basa su conocimiento del mundo en lo que se ha revelado útil. Suele modificar lo que ya no «funciona». Tercera, las personas definen los «objetos» sociales y físicos que encuentran en el mundo de acuerdo con el uso que hacen de ellos. Finalmente, si queremos comprender a los actores, debemos basar nuestra comprensión en lo que realmente hacen en el mundo. Conforme a estas ideas, nos resulta fácil comprender la afirmación de John Baldwin de que el pragmatismo está «arraigado en la 'rudimentaria pero efectiva' ética norteamericana que desarrollaron los colonos para enfrentarse al reto que planteaba la nueva frontera y a los problemas prácticos derivados de la colonización de una nueva tierra» (1986: 22). En suma, el pragmatismo es una filosofía «pragmática» en varios sentidos, incluido el hecho de que adopta tanto el enfoque de los científicos sobre el aquí y el ahora como los métodos científicos, de que se ocupa de lo que la gente hace realmente, y de que se preocupa de generar ideas prácticas que nos puedan ayudar a solventar los problemas de la sociedad.

Lewis y Smith (1980) distinguieron entre dos corrientes del pragmatismo: el *pragmatismo nominalista* (asociado a John Dewey y William James) y el *realismo filosófico* (asociado a Mead). El primero defiende que, si bien los fenómenos societales existen, no existen independientemente de las personas y no tienen una influencia decisiva en la conciencia y la conducta individual (algo que se opone a los hechos sociales de Durkheim y a los mundos reificados de Marx, así como al pensamiento de Weber y Simmel). En concreto, esta perspectiva «concibe a los individuos como agentes existencialmente libres que aceptan, rechazan, modifican o, en cualquier caso, 'definen', las normas, los papeles, las creencias, etc... de la comunidad según sus propios intereses y planes particula-

res del momento» (Lewis y Smith, 1980: 24). Sin embargo, los realistas sociales ponen el énfasis en la sociedad y en el modo en que ésta crea y controla los procesos mentales individuales. Más que constituir agentes libres, los actores y sus procesos cognitivos y conductas están controlados por el conjunto de la comunidad[3].

Una vez desarrollada y explicada la diferencia entre las dos corrientes, Lewis y Smith concluyen que la obra de Mead se enmarca mejor en la perspectiva del realismo filosófico. Esta ubicación nos será útil y arrojará luz sobre el análisis que vamos a presentar (especialmente el de la prioridad que da Mead a lo social). Sin embargo, clasificar a Mead como realista significa incluirle en la misma categoría que a Durkheim, algo inaceptable debido a las importantes diferencias que existen entre sus teorías. De hecho, la teoría de Mead no encaja totalmente en ninguna de estas categorías. En el pensamiento de Mead encontramos tanto elementos nominalistas como realistas. En concreto, en una buena parte de la obra de Mead los procesos sociales y la conciencia se explican recíprocamente y no pueden distinguirse con claridad. En otras palabras, la obra de Mead se caracteriza por una dialéctica entre el realismo y el nominalismo.

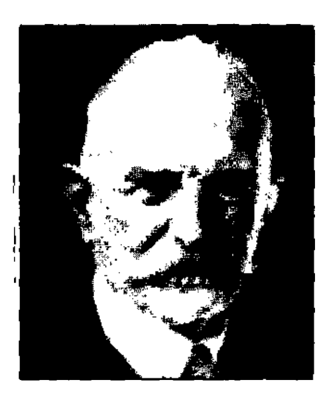
Esto nos lleva a otra importante fuente intelectual del pensamiento de Mead, la filosofía de Hegel, y en especial su dialéctica. Ya hemos analizado la dialéctica en el quinto capítulo dedicado a Marx, y muchas de las ideas expresadas allí nos ayudan a comprender el pensamiento de Mead. Regresaremos a esta cuestión más adelante en este capítulo porque, como veremos, el pensamiento dialéctico hace casi imposible separar muchas ideas teóricas de Mead debido a que están dialécticamente relacionadas. Sin embargo, si empleamos la misma estrategia que utilizó Mead, podremos distinguir entre varios conceptos y ganar así en claridad. Tengan siempre en cuenta (de vez en cuando se lo recordaremos al lector) que en todos los análisis específicos existe una interrelación dialéctica entre los diversos conceptos.

LA PRIORIDAD DE LO SOCIAL

Ellsworth Faris, en su análisis de la obra más famosa de Mead, *Mind, Self and Society* [Espíritu, persona y sociedad], señaló que «no el espíritu y luego la sociedad; sino la sociedad primero y luego los espíritus que surgen con esa sociedad... es este el orden que él [Mead] hubiera establecido» (citado en Miller, 1982a: 2). La inversión de Faris del título de este libro refleja el hecho ampliamente reconocido, y admitido por el propio Mead, de que la sociedad o, en general, lo social, tenía prioridad en su análisis.

[3] Para una crítica de esta distinción, véase Miller (1982b, 1985).

GEORGE HERBERT MEAD: Reseña biográfica



La mayoría de los teóricos analizados en este libro alcanzaron renombre en vida por sus obras publicadas. Sin embargo, la fama de George Herbert Mead durante su vida se debió tanto a su actividad docente como a sus escritos. Sus palabras influyeron profundamente en muchos estudiantes que llegarían a convertirse en destacados sociólogos del siglo veinte. Uno de sus estudiantes señaló «La conversación era su mejor medio; sus escritos eran secundarios» (T.V. Smith, 1931: 369). Y he aquí la descripción de la actividad docente de Mead hecha por uno de sus estudiantes, que hoy en día es un sociólogo conocido, Leonard Cottrell:

> Para mi, el curso del profesor Mead fue una experiencia única e inolvidable... el profesor Mead era un hombre alto y de aspecto amable que llevaba un fabuloso bigote y barba al estilo Vandyke. Le caracterizaba una sonrisa benévola, algo tímida y aderezada con un guiño de ojos, como si estuviera gastando una broma secreta a su audiencia...
>
> Cuando impartía clase —siempre sin notas— el profesor Mead manipulaba un trozo de tiza y la miraba fijamente... Cuando subrayaba alguna cuestión determinada durante la clase levantaba la mirada y nos echaba una sonrisa casi de disculpa sobre nuestras cabezas y jamás fijaba la mirada en ninguno de nosotros. Sus palabras fluían y enseguida nos dimos cuenta que no nos gustaban las preguntas o comentarios durante el transcurso de la clase. En efecto, cuando alguien osaba hacer una pregunta se oía un murmullo de desaprobación entre los estudiantes. Protestaban por cualquier interrupción del brillante flujo de palabras...

Para Mead, la psicología social tradicional partía de la psicología del individuo para explicar la experiencia social; Mead, en cambio, dio siempre prioridad al mundo social para comprender la experiencia social. Mead lo explica así:

> En psicología social no construimos la conducta del grupo social en términos de la conducta de los distintos individuos que componen; antes bien, *partimos de un todo social determinado* de compleja actividad social, dentro del cual analizamos (como elementos) la conducta de cada uno de los distintos individuos que lo componen. Es decir intentamos explicar la conducta del individuo en términos de la conducta organizada del grupo social en lugar de explicar la conducta organizada

> Pedía poco a los estudiantes. Nunca hizo exámenes. Nos pedía sólo que escribiéramos un trabajo dentro de nuestras posibilidades. El profesor Mead los leía meticulosamente y los calificaba de acuerdo con su parecer. Podría pensarse que los estudiantes no se molestaban en asistir a clase y simplemente hacían algunas lecturas para componer su trabajo, pero no era ese el caso. Los estudiantes siempre asistían a sus clases. No se cansaban de escucharle.
>
> (Cottrell, 1980: 49-50)

Con el paso de los años, muchas de las ideas sociológicas de Mead se publicaron, especialmente en *Espíritu, persona y sociedad.* Este y otros libros de Mead influyeron poderosamente en la sociología contemporánea.

Nacido el veintisiete de febrero de 1863 en South Hadley, Massachusetts, Mead estudió filosofía y sus aplicaciones a la psicología social. Se graduó en Oberlin College (su padre era profesor allí) en 1883 y después de trabajar algunos años como profesor de instituto, consejerode algunas empresas ferroviarias y tutor particular, Mead comenzó sus estudios de posgrado en Harvard, en 1887. Tras pasar algunos años en Harvard, así como en las universidades de Leipzig y Berlín, a Mead le ofrecieron un puesto de lector en la Universidad de Michigan en 1891.

Es interesante mencionar que Mead nunca obtuvo título universitario alguno. En 1894, John Dewey le invitó a trasladarse a la Universidad de Chicago y allí permaneció durante el resto de su vida. Además de sus actividades docentes y académicas, Mead participó activamente en la política, especialmente en el movimiento de reforma de Chicago (Joas, 1985).

George Herbert Mead murió el veintiséis de abril de 1931.

> del grupo social en términos de la conducta de los distintos individuos que pertenecen a él. Para la psicología social, el *todo (la sociedad) es anterior a la parte (el individuo),* no la parte al todo; y la parte es expresada en términos del todo, no el todo en términos de la parte o las partes.
>
> (Mead, 1934/1962: 7; cursivas añadidas)

Para Mead, el todo social precede a la mente individual lógica y temporalmente. En la teoría de Mead, como veremos más tarde, el individuo consciente y pensante es lógicamente imposible sin un grupo social que le precede. El grupo social es anterior, y es él el que da lugar al desarrollo de estados mentales autoconscientes.

EL ACTO

Mead considera el acto como la «unidad más primitiva» de su teoría (1982: 27). No es en sí un fenómeno emergente, sino la base de toda emergencia. En otras palabras, el acto es la base de donde emergen todos los demás aspectos del análisis de Mead. Es en su análisis del acto cuando Mead se aproxima más al enfoque del conductista y se centra en el estímulo y la respuesta. Ahora bien, Mead creía que el estímulo no provocaba una respuesta automática e irreflexiva en el actor humano. Como señaló: «Concebimos el estímulo como una ocasión u oportunidad para actuar, no como una compulsión o mandato» (1982: 28).

Mead (1938/1972) identificó cuatro fases fundamentales e interrelacionadas del acto; las cuatro representan un todo orgánico (en otras palabras, están interrelacionadas dialécticamente). Tanto los animales inferiores como los humanos actúan, y Mead estudió las semejanzas y sobre todo las diferencias entre ambos. La primera fase es la del *impulso*, que entraña un «estímulo sensorial inmediato» y la reacción del actor al estímulo, la necesidad de hacer algo como respuesta. El hambre nos proporciona un buen ejemplo. El actor (tanto humano como no humano) responde inmediata e irreflexivamente al impulso, pero es más probable que el actor humano se detenga a considerar la respuesta adecuada (comer en ese momento o más tarde). Considerará no sólo la situación inmediata, sino también las experiencias pasadas y las posibles consecuencias del acto.

Hemos analizado un impulso, el hambre, que atañe al individuo; ahora bien, este tipo de impulsos también involucran al entorno. El hambre puede deberse a un estado interior del actor o estar provocada por la presencia de comida en el entorno, o, lo que resulta más probable, puede surgir de una combinación de ambas situaciones. Además, puede darse el caso de que la persona hambrienta se sienta impulsada a buscar una manera de satisfacer su impulso en un entorno en el que la comida no esté inmediatamente disponible o escasee. Este impulso, como todos los demás, puede estar relacionado con un problema en el entorno (es decir, la ausencia de comida inmediatamente disponible), un problema que debe solventar el actor. En efecto, mientras un impulso como el hambre puede deberse al estado interior del individuo (incluso en ese caso el hambre puede ser provocada por un estímulo externo, y además existen definiciones sociales acerca de cuándo es apropiado tener hambre), normalmente suele relacionarse con la existencia de un problema en el entorno (por ejemplo, la ausencia de comida). Por poner otro ejemplo, la proximidad de un peligroso animal salvaje puede constituir un impulso para una persona que la lleva a actuar. En suma, en el impulso, como en los demás elementos de la teoría de Mead, están implicados tanto el actor como el entorno.

La segunda fase del acto es la *percepción*, en la que el actor busca y reacciona a un estímulo relacionado con el impulso, en este caso el hambre y las diversas maneras disponibles de satisfacerla. Las personas son capaces de sentir o percibir el estímulo a través del oído, el olfato, el gusto, etc. La percepción implica tanto los estímulos entrantes como las imágenes mentales que crean.

Las personas no responden simple e inmediatamente a los estímulos externos, sino que más bien consideran y sopesan la respuesta a través de imágenes mentales. Las personas no están simplemente supeditadas a la estimulación externa; también seleccionan activamente las características de un estímulo y eligen entre un abanico de estímulos. Es decir, un estímulo puede tener varias dimensiones, y el actor es capaz de elegir entre ellas. Además, por lo general, la gente se topa con muchos y diferentes estímulos, y tiene la capacidad de elegir unos y descartar otros. Mead se niega a separar a las personas de los objetos que perciben. Es el acto de percibir un objeto lo que hace que sea un objeto para la persona; la percepción y el objeto (dialécticamente relacionados) no pueden separarse uno de otro.

La tercera es la fase de la *manipulación.* Una vez que se ha manifestado el impulso y el objeto ha sido percibido, el siguiente paso es la manipulación del objeto o, en términos más generales, la acción que la persona emprende con respecto a él. Además de sus ventajas mentales, las personas tienen otra ventaja sobre los animales inferiores. La gente tiene manos (tiene pulgares opuestos a los demás dedos) que le permiten manipular objetos con más destreza que los animales inferiores. La fase de la manipulación constituye, para Mead, un pausa temporal importante en el proceso, porque mientras transcurre no se manifiesta una respuesta inmediatamente. Un ser humano hambriento ve una seta, pero antes de comérsela, la arranca primero, la examina, quizás ojee un tratado especializado para saber si esa variedad es comestible. El animal inferior, sin embargo, suele comerse la seta sin manipularla ni examinarla (y, por supuesto, sin leer sobre sus características). La pausa que proporciona la manipulación de un objeto permite a los humanos contemplar diversas respuestas. En el lapso en el que considera si se la come o no, están implicados tanto el pasado como el futuro. La persona reflexiona acerca de las experiencias pasadas en las se ha comido una determinada seta, tal vez recuerda que enfermó y considera la posible enfermedad o, incluso la muerte, que le puede sobrevenir si se come una seta venenosa. Para el actor, la manipulación de la seta pasa a ser una suerte de método experimental para formular mentalmente las diversas hipótesis acerca de lo que le puede suceder si se la come.

Tras la deliberación, el actor decide si se come o no la seta, y esta decisión lleva a la siguiente fase del acto, la *consumación* del acto que, en términos más generales, equivale a emprender la acción que satisface el impulso original. Tanto los humanos como los animales inferiores son capaces de comerse la seta, pero es menos probable que un humano se coma una seta venenosa debido a su destreza para manipular el objeto y a su capacidad para pensar (y leer) sobre las consecuencias que tiene el acto de comérsela. El animal inferior puede confiar en el método de prueba y error, que constituye una técnica menos efectiva que la capacidad de los humanos de pensar en el curso de sus acciones. El método de prueba y error en esta situación es bastante arriesgado y, por ello, los animales inferiores tienen más probabilidades de morir por comer una seta envenenada que los humanos.

Aunque, para facilitar nuestro análisis hayamos separado las cuatro fases en orden secuencial, el hecho es que Mead pensaba que existe una relación dialéctica entre aquellas. John Baldwin expresa esta idea de la siguiente manera: «Aunque, en algunos casos, las cuatro fases del acto *parecen* estar vinculadas en un orden lineal, realmente se compenetran para constituir un proceso orgánico: los aspectos de cada fase están presentes en todo momento desde el principio del acto hasta el final, de manera que cada fase afecta a las demás» (1986: 55-56). Así, las últimas fases del acto pueden conducir a la emergencia de las primeras fases. Por ejemplo, la manipulación de comida puede provocar en el individuo el impulso del hambre y la percepción de que está hambriento y de que hay comida disponible para satisfacer su necesidad.

Gestos

Mientras el acto implica una sola persona, el *acto social* implica dos o más personas. El *gesto* es, para Mead, el mecanismo básico del acto social en particular y del proceso social en general. «Los gestos son movimientos del primer organismo, que actúan como estímulos específicos de respuestas (socialmente) apropiadas del segundo organismo» (Mead, 1934/1962: 14; véase también Mead, 1959: 187). Tanto los animales inferiores como los humanos son capaces de hacer gestos, en el sentido de que la acción de un individuo provoca automática e irreflexivamente la reacción de otro individuo. La siguiente cita es el famoso ejemplo que pone Mead acerca de los gestos en una pelea de perros:

> El acto de cada perro se convierte en el estímulo de la reacción del otro perro... El propio hecho de que el perro esté dispuesto a atacar a otro se convierte en estímulo para que el otro perro cambie su actitud o su posición. No bien ha hecho tal cosa, cuando tal cambio de actitud del segundo perro hace, a su vez, que el primero cambie su actitud.
>
> (Mead, 1934/1962: 42-43)

Lo que tiene lugar en esta situación Mead lo denomina una «conversación de gestos». El gesto de un perro provoca automáticamente un gesto en el otro perro; no se produce proceso mental alguno en los perros.

En ocasiones, los humanos participan en conversaciones inconscientes de gestos. Mead nos pone como ejemplos muchas de las acciones y reacciones que tienen lugar en combates de boxeo y encuentros de esgrima, donde un luchador responde «instintivamente» a las acciones del otro. Mead denomina estas acciones inconscientes gestos «no significantes»; lo que distingue a los humanos es su capacidad para emplear gestos «significantes», aquellos que requieren la reflexión por parte del actor antes de que se produzca la reacción.

El gesto vocal es particularmente importante en el desarrollo de los gestos significantes. Sin embargo, no todos los gestos vocales son significantes. El ladrido de un perro a otro es no significante; incluso algunos gestos vocales humanos (por ejemplo, un gruñido) pueden ser no significantes. Sin embargo,

el desarrollo de los gestos vocales, especialmente el lenguaje, constituye el factor más importante que hizo posible el desarrollo distintivo de la vida humana: «La especialización del animal humano dentro de este campo del gesto ha sido responsable, en definitiva, del origen y desarrollo de la actual sociedad humana y de sus conocimientos, con todo el dominio sobre la naturaleza y sobre el medio humano que hace posible la ciencia» (Mead, 1934/1962: 14).

Este desarrollo está relacionado con una característica distintiva del gesto vocal. Cuando hacemos un gesto físico, como una mueca facial, no nos vemos a nosotros mismos (a menos que estemos frente a un espejo). Por el contrario, al pronunciar un gesto vocal, nosotros nos oímos igual que los demás. De ello se deduce que el gesto vocal puede influir en el hablante del mismo modo que lo hace en los oyentes. También se deduce que somos más capaces de detener nuestros gestos vocales que nuestros gestos físicos. En otras palabras, controlamos mejor los gestos vocales que los físicos. Esta capacidad de controlar nuestra persona y nuestras reacciones es crucial, como veremos, para las demás capacidades que distinguen a los humanos. En términos generales, «El gesto vocal cumple la importante función de medio para la organización social de la sociedad humana» (Mead, 1959: 188).

Símbolos significantes

Un símbolo significante es una suerte de gesto que sólo los humanos son capaces de realizar. Los gestos se convierten en símbolos significantes cuando surgen de un *individuo para el que constituyen el mismo tipo de respuesta* (no necesariamente idéntica), que se supone provocarán en aquellos a quienes se dirigen. Sólo logramos la comunicación cuando empleamos símbolos significantes; la comunicación, en su sentido más completo, no es posible entre hormigas, abejas, etc... Los gestos físicos pueden ser símbolos significantes, pero como ya hemos visto, no lo son propiamente porque las personas no pueden ver u oir con facilidad sus propios gestos físicos. Así, son las vocalizaciones las que suelen convertirse en símbolos significantes, si bien no todas se convierten en ellos. El conjunto de gestos vocales que tiene mayor probabilidad de convertirse en símbolos significantes es el *lenguaje*: «un símbolo que responde a un significado en la experiencia del primer individuo y que también evoca ese significado en el segundo individuo. Cuando el gesto llega a esta situación, se ha convertido en lo que llamamos «lenguaje». Es ahora un símbolo significante y representa cierto significado» (Mead, 1934/1962: 46). En una conversación de gestos, sólo se comunican gestos. Sin embargo, el lenguaje implica la comunicación tanto de gestos como de sus significados.

El lenguaje y, en general, los símbolos significantes, provocan la misma respuesta en el individuo que lo recibe que en los demás. La palabra *perro* o *gato* provoca la misma imagen mental en la persona que la pronuncia que en los que la escuchan. Otro efecto del lenguaje es que estimula tanto al emisor como al receptor. La persona que grita «fuego» en un teatro abarrotado está tan moti-

vada para salir huyendo del teatro como las demás que reciben el mensaje. Así, los símbolos significantes permiten a las personas ser los estimuladores de sus propias acciones.

Con similar orientación pragmática, Mead analiza las «funciones» de los gestos en general, y de los símbolos significantes en particular. La función del gesto «es posibilitar la adaptación entre los individuos involucrados en cualquier acto social dado, con referencia al objeto u objetos con que dicho acto está relacionado» (Mead, 1934/1962: 46). Así, una mueca facial involuntaria puede hacerse para evitar que el niño se acerque al precipicio y evitar de esta manera una situación peligrosa. Aunque el gesto no significante funciona, el

> gesto significante o símbolo significante proporciona facilidades mucho mayores, para tal adaptación y readaptación, que el gesto no significante, porque provoca en el individuo que lo hace la misma actitud hacia el... y le permite adaptar su conducta subsiguiente a la de ellos a la luz de la mencionada actitud. En resumen, la conversación de gestos conscientes o significantes es un mecanismo mucho más adecuado y eficaz de adaptación mutua dentro del acto social... que la conversación de gestos inconsciente o no significante.
>
> (Mead, 1934/1962: 46)

Desde un punto de vista pragmático, un símbolo significante funciona mejor que un símbolo no significante en el mundo social. En otras palabras, cuando comunicamos a otros nuestro disgusto, un reproche verbal de indignación funciona mejor que un complicado gesto corporal. El individuo que manifiesta su disgusto no suele ser consciente en ese momento del gesto corporal y, por tanto, no suele ser capaz de adaptar conscientemente sus acciones posteriores a la luz de la reacción de la otra persona a dicho gesto. Por otra parte, un hablante es consciente de que pronuncia un reproche de indignación y reacciona a él de la misma forma (y al mismo tiempo) que la persona a la que va dirigido y de la que espera una reacción. Así, el hablante puede pensar en cómo va a reaccionar la otra persona y preparar su reacción a esa reacción.

Los símbolos significantes cumplen otra función de importancia crucial en la teoría de Mead: hacen posibles los procesos mentales, espirituales, etc. El *pensamiento* humano sólo es posible a través de los símbolos significantes, especialmente el lenguaje (para Mead, los animales inferiores son incapaces de pensar). Mead define el *pensamiento* como «simplemente una conversación implícita o interna del individuo consigo mismo por medio de estos gestos» (1934/1962: 47). Y, más específicamente, afirma: «Pensar es lo mismo que hablar con otras personas» (1982: 155). En otras palabras, el pensamiento implica hablar con uno mismo. Se aprecia con claridad que Mead define el pensamiento en términos conductistas. Las conversaciones implican una conducta (hablar), y esa conducta también se produce en el interior del individuo; cuando se produce dentro del individuo, tiene lugar el pensamiento. No es ésta, por tanto, una definición del pensamiento en términos de la mente; es decididamente conductista.

Los símbolos significantes también hacen posible la interacción simbólica[4]. Es decir, las personas interactúan con otras no sólo con los gestos, sino también con los símbolos significantes. Esto, por supuesto, marca una diferencia y hace posible el desarrollo de pautas y formas de interacción mucho más complejas de organización social que las que permitirían los gestos.

Obviamente, el símbolo significante desempeña un papel central en el pensamiento de Mead. De hecho, Miller asigna al símbolo significante *el* papel central en la teoría de Mead: «El fruto más importante de la reflexión de Mead es la comprensión de que el símbolo significante, el símbolo del lenguaje, consiste en un gesto cuyo significado lo forman tanto el que lo hace como el que lo recibe. Dedicó gran parte de su vida intelectual a aclarar las implicaciones de esta idea» (1982a: 10-11).

PROCESOS MENTALES Y PENSAMIENTO

En su análisis de los procesos mentales Mead emplea una serie de conceptos similares que conviene distinguir. Antes de hacerlo, es importante señalar que Mead solía pensar en términos de procesos más que de estructuras o contenidos. De hecho, a Mead se le ha llamado con frecuencia «filósofo de los procesos» (Cronk, 1987; Miller, 1982a).

Inteligencia es un término que se presta a confusión porque pertenece a lo que denominamos «procesos mentales». Sin embargo no es así en el pensamiento de Mead[5]. En términos generales, Mead define la *inteligencia* como la adaptación mutua de los actos de los organismos. Según esta definición, es claro que los animales inferiores tienen «inteligencia» porque se adaptan unos a otros mediante las conversaciones de gestos. De modo similar, los humanos se adaptan unos a otros a través del uso de símbolos no significantes (por ejemplo, las muecas involuntarias). Sin embargo, lo que distingue a los humanos es que ellos también demuestran inteligencia, o que tienen capacidad de adaptación mutua, a través del empleo de símbolos significantes. Así, un sabueso tiene inteligencia, pero la inteligencia del detective se distingue de la del sabueso debido a que el primero es capaz de utilizar símbolos significantes.

Mead mantiene que los animales tienen «inteligencia irracional». A diferencia de ellos, los humanos tienen «razón», definida por Mead de una manera harto peculiar: «Cuando se razona se está indicando uno a sí mismo los caracteres que provocan ciertas reacciones, y esto es precisamente lo que uno está haciendo» (1934/1962: 93). En otras palabras, los individuos mantienen conversaciones consigo mismos.

---

[4] Esta es la denominación otorgada finalmente (por Herbert Blumer) a la teoría sociológica que se derivó en buena parte de las ideas de Mead.

[5] Aunque, como veremos más tarde, Mead utiliza este término de forma incoherente; en algunas ocasiones lo emplea para referirse a los procesos mentales.

Lo más importante de la inteligencia reflexiva de los humanos es su capacidad de inhibir temporalmente la acción, de demorar sus reacciones ante los estímulos (Mead, 1959: 84). En el caso de los animales inferiores, un estímulo provoca inmediata e inevitablemente una reacción; los animales inferiores carecen de la capacidad de inhibir temporalmente sus reacciones. Como Mead señaló «La reacción demorada es necesaria para la conducta inteligente[6]. La organización, la prueba implícita y la selección final... serían imposibles si una u otra reacción manifiesta a los estímulos ambientales dados tuviese que ser inmediata» (1934/1962: 99). Distingamos los tres componentes que aquí se encuentran. Primero, los humanos, debido a su capacidad para retrasar las reacciones, son capaces de organizar en sus propias mentes el abanico de posibles respuestas a la situación. Los humanos poseen en sus mentes los modos optativos de completar un acto social en el que están involucrados. Segundo, las personas son capaces de elegir mentalmente, de nuevo mediante una conversación interna consigo mismas, varios cursos de acción. A diferencia de ellas, los animales inferiores carecen de esta capacidad, por lo que eligen las reacciones en el mundo real por el método del ensayo y el error. La capacidad de seleccionar respuestas mentalmente, como hemos visto en el caso de la seta envenenada, es más eficaz que el método de prueba y error. La selección mental de una respuesta poco adecuada no supone coste social alguno. Sin embargo, cuando un animal inferior emplea realmente esa respuesta en el mundo real (por ejemplo, cuando un perro se aproxima a una serpiente venenosa), el resultado puede ser costoso, incluso desastroso. Finalmente, los humanos son capaces de elegir uno entre un conjunto de estímulos, en lugar de reaccionar al primero de los estímulos más fuertes. Además, los humanos pueden elegir entre una serie de acciones optativas, mientras los animales inferiores simplemente actúan. Como Mead señala:

> Es la entrada de las posibilidades alternativas de la futura reacción en la determina*ción de la conducta presente, en cualquier situación ambiental dada, y su funciona*miento, por medio del mecanismo del sistema nervioso central, como parte de los factores o condiciones que determinan la conducta presente, lo que *decisivamente* establece el contraste entre la conducta inteligente y la conducta refleja, instintiva y habitual, entre la reacción demorada y la reacción inmediata.
>
> (Mead, 1934/1962: 98; cursivas añadidas)

La capacidad de elegir entre una serie de acciones hace probable que las elecciones de los humanos se adapten mejor a la situación que las reacciones inmediatas e irreflexivas de los animales inferiores. Como Mead señala, «la inteligencia es, principalmente, una cuestión de selectividad» (Mead, 1934/1962: 99).

---

[6] He aquí un lugar donde Mead utiliza *inteligencia* en un sentido diferente del que hemos empleado en el análisis anterior.

Mead también analiza la *conciencia*, que para él tiene dos significados diferentes (1938/1972: 75). El primero se refiere a aquello a lo que sólo el actor tiene acceso, que es totalmente subjetivo. A Mead le interesaba menos este sentido de la conciencia que el segundo, que en lo fundamental implica la inteligencia reflexiva. Así, Mead se preocupó menos por el modo en que experimentamos un dolor o un placer inmediato que por la manera en que pensamos sobre el mundo social.

La conciencia debe explicarse como un proceso social. Es decir, a diferencia de la mayoría de los analistas, Mead cree que la conciencia *no* está ubicada en el cerebro: «La conciencia es funcional, no sustantiva; y en cualquiera de los principales sentidos del término debe ser ubicada en el mundo objetivo, antes que en el cerebro; pertenece al medio en que nos encontramos, o es característica de él. No obstante, lo que está ubicado en el cerebro, lo que se lleva a cabo en él, es el proceso fisiológico por el cual perdemos y recuperamos la conciencia» (1934/1962: 112).

Igualmente, Mead rehusa ubicar las imágenes mentales en el cerebro y las contempla como fenómenos sociales:

> Más aún, lo que llamamos «imágenes mentales»... puede existir en su relación con el organismo sin encontrarse alojado en una conciencia sustancial. La imagen mental es una imagen mnémica. Las imágenes que, como símbolos, desempeñan un papel tan importante en el pensamiento, pertenecen al medio. El pasaje que leemos está compuesto por imágenes mnémicas, y la gente que vemos en torno nuestro la vemos, muy principalmente, gracias a la ayuda de tales imágenes... podemos, entonces, emplear un *tratamiento conductista* sin sufrir las dificultades mentales en que se encontró Watson cuando encaró las imágenes mentales.
>
> (Mead, 1934/1962: 332; cursivas añadidas)

El significado también es otro concepto relacionado con los anteriores que Mead aborda con una perspectiva conductista. De modo característico, Mead rechaza la idea de que el significado reside en la conciencia: «La conciencia no es necesaria para la presencia de significado en el proceso de la experiencia social» (1934/1962: 77). Asimismo, Mead rechaza la idea de que el significado sea un fenómeno «psíquico» o una «idea». Antes bien, el *significado* reside dentro del acto social: «La significación surge y reside dentro del campo de la relación entre el gesto de un organismo humano dado y la subsiguiente conducta de dicho organismo, en cuanto es indicada a otro organismo humano por ese gesto. Si el gesto indica efectivamente a otro organismo la conducta subsiguiente (o resultante) del organismo dado, entonces tiene significación» (Mead, 1934/1962: 75-76). Es la respuesta adaptativa del segundo organismo la que da significado al gesto del primer organismo. El significado de un gesto puede considerarse como la «capacidad de predecir la conducta probable» (J. Baldwin, 1986: 72).

Si bien puede encontrarse en la conducta, el significado se hace consciente sólo cuando va asociado a símbolos. Sin embargo, mientras el significado puede hacerse consciente entre los humanos, está presente en el acto social *con*

carácter previo a la aparición de la conciencia y la conciencia del significado. Así, en éstos términos, los animales inferiores (y los humanos) pueden conducirse de un modo significativo incluso aunque no sean conscientes del significado que tiene su conducta.

Como la conciencia, la *mente*, que para Mead es un proceso y no una cosa, se define como una conversación interna con nosotros mismos, no se encuentra dentro del individuo; no está ubicada en el cerebro, sino que es un fenómeno social. Surge y se desarrolla dentro del proceso social y es una parte fundamental del mismo. Así, el proceso social precede a la mente y no es, como muchos creen, producto suyo. Por lo tanto, la mente también se define en términos funcionales más que sustantivos. Dadas estas semejanzas con la idea de la conciencia, ¿hay algo que distinga propiamente a la mente? Ya hemos visto que los humanos tienen la capacidad distintiva de provocar dentro de sí mismos la respuesta que esperan que surja de los otros. Una característica distintiva del espíritu es la capacidad del individuo de «provocar en sí no simplemente una mera reacción del otro, sino la reacción, por así decirlo, de la comunidad como un todo. Ello es lo que proporciona al individuo lo que denominamos 'mente'. Hacer ahora cualquier cosa significa cierta reacción organizada; y si uno tiene en sí tal reacción, tiene lo que llamamos 'mente'» (Mead, 1934/1962: 267). Así, la mente se distingue de otros conceptos parecidos en la obra de Mead por su capacidad de responder al conjunto de la comunidad y de poner en marcha una respuesta organizada.

Mead también analiza la mente desde una perspectiva más pragmática. Es decir, la mente está implicada en los procesos orientados hacia la resolución de problemas. El mundo real plantea problemas y la función de la mente es intentar solucionarlos, y permitir a las personas que se comporten con eficacia en el mundo.

SELF

Una buena parte de la obra de Mead en general, y especialmente su reflexión sobre la mente, contiene ideas sobre uno de sus conceptos más importantes: el «self». No lo hemos mencionado antes, pero ahora resulta necesario su análisis para lograr una comprensión plena y satisfactoria del pensamiento de Mead.

El *self* es, en lo fundamental, la capacidad de considerarse a uno mismo como objeto; el self tiene la peculiar capacidad de ser tanto sujeto como objeto. Como ocurre con todos los conceptos centrales de Mead, el *self* presupone un proceso social: la comunicación entre los humanos. Los animales inferiores no tienen self, ni tampoco los niños humanos cuando nacen. El self surge con el desarrollo y a través de la actividad social y las relaciones sociales. Para Mead, es imposible imaginar un self sin la existencia de experiencias sociales. Sin embargo, una vez que el self se ha desarrollado, puede seguir existiendo en ausencia de contacto social. Así, Robinson Crusoe desarrolló un self durante su

estancia en la civilización y lo conservó cuando vivía solo en lo que él creyó, durante algún tiempo, que era una isla desierta. En otras palabras, siguió teniendo la capacidad de suponerse un objeto. Una vez desarrollado el self, las personas lo manifiestan por lo general, aunque no siempre. Por ejemplo, el self no aparece involucrado en las acciones habituales o en las experiencias fisiológicas inmediatas de placer o dolor.

El self está dialécticamente relacionado con la mente (nos detendremos en breve en la dialéctica del pensamiento de Mead). Es decir, por un lado, Mead afirma que el cuerpo no es un self y se convierte en tal sólo cuando la mente se ha desarrollado. Por otro, el self y su proceso reflexivo es esencial para el desarrollo de la mente. Por supuesto, es imposible separar mente y self, porque el self es un proceso mental. Sin embargo, aunque podamos considerarlo un proceso mental, el self —como todos los procesos mentales en el sistema teórico de Mead— es un proceso social. En su análisis Mead rechaza la idea de ubicar el self, al igual que todos los fenómenos mentales, en la conciencia y lo sitúa en la experiencia social y los procesos sociales. De este modo, lo que hace Mead es definir el self en términos conductistas: «Pero cuando reacciona a aquello mismo por medio de lo cual se está dirigiendo a otro, y cuando tal reacción propia se convierte en parte de su conducta, cuando no sólo se escucha a sí, sino que se responde, se habla y se replica tan realmente como le replica a otra persona, entonces tenemos una *conducta* en que los individuos se convierten en objetos para sí mismos» (1934/1962: 139; cursivas añadidas). El self, entonces, es simplemente otro aspecto del proceso social general del que el individuo forma parte.

El mecanismo general para el desarrollo del self es la reflexión, o la capacidad de ponernos inconscientemente en el lugar de otros y de actuar como lo harían ellos. A resultas de ello, las personas son capaces de examinarse a sí mimas de igual modo que otros las examinan a ellas:

> Es mediante la reflexión que el proceso social es internalizado en la experiencia de los individuos implicados en él; por tales medios, que permiten al individuo adoptar la actitud del otro hacia él, el individuo está conscientemente capacitado para adaptarse a ese proceso y para modificar la resultante de dicho proceso en cualquier acto social dado, en términos de su adaptación al mismo.
>
> (Mead, 1934/1962: 134)

El self también permite a las personas participar en sus conversaciones con otros. Es decir, uno es consciente de lo que está diciendo y, consecuentemente, es capaz de controlar lo que está diciendo y determinar qué es lo siguiente que va a decir.

La condición del self es la capacidad de los individuos de salir «fuera de sí» para poder evaluarse a a sí mismos, para poder convertirse en objetos para sí. Para lograrlo las personas suelen ponerse en el lugar que los demás las ponen. El hecho es que cada persona constituye una parte importante de esa experiencia, y las personas deben tomar en cuenta si son capaces de actuar racional-

mente en una situación determinada. Una vez hecho esto, intentan examinarse a sí mismas impersonal, objetivamente y sin emoción.

Sin embargo, las personas no se experimentan a sí mismas directamente. Sólo lo logran poniéndose en el lugar de otros y contemplándose desde ese punto de vista. Logran hacerlo poniéndose en el lugar de otros individuos determinados o contemplándose desde el punto de vista del grupo social en su conjunto. Como Mead señaló en términos generales: «Sólo asumiendo el papel de otros somos capaces de volver a nosotros mismos» (1959: 184-185). En breve tendremos más cosas que decir sobre esta importante distinción entre ponerse en el lugar de un determinado individuo y ponerse en el lugar de una colectividad.

Mead sintió gran preocupación por la génesis del self. Creía que la conversación de gestos era un trasfondo para el self que no lo implicaba, puesto que en esa conversación las personas no se contemplan como objetos. Mead sitúa la génesis del self en dos etapas del desarrollo infantil. La primera es la etapa del juego, durante la cual el niño aprende a adoptar la actitud de otros niños determinados. Si bien los animales inferiores también juegan, sólo los seres humanos «juegan a ser otro» (Aboulafia, 1986: 9). Mead pone como ejemplo un niño que juega a ser un «indio»: «Esto significa que el niño posee cierta serie de estímulos que provocan en él las reacciones que provocarían en otros y que responden a un indio» (1934/1962: 150). Como consecuencia de este juego, el niño aprende a convertirse tanto en sujeto como objeto, y comienza a ser capaz de construir su self. No obstante, se trata de un self limitado, porque el niño sólo es capaz de adoptar el papel de otros determinados y particulares. Los niños juegan a ser «mamá» y «papá» y en ese proceso desarrollan la capacidad de evaluarse como lo hacen sus padres y otros individuos determinados. Sin embargo, carecen de un significado de sí mismos más general y organizado.

Es la siguiente etapa, la *etapa del deporte*, la que resulta necesaria para el desarrollo de un self en el pleno sentido del término. Si en la etapa del juego el niño adopta el papel de otros determinados, en la etapa del deporte el niño adopta el de todos los que están involucrados en la interacción. Además, estos papeles diferentes han de tener una relación definida unos con otros. Para ilustrar la etapa del deporte, Mead nos proporciona su famoso ejemplo del béisbol (o, tal y como lo denominó el propio Mead, el deporte de la «novena base»):

> Pero en un deporte en que están involucrados una cantidad de individuos, el niño que adopta un papel tiene que estar dispuesto a adoptar el papel de cualquier otro. Si se encuentra en la novena base de un partido de béisbol, tiene que tener involucradas las reacciones de cada posición en la propia. Tiene que saber qué harán todos los demás a fin de poder seguir con su propio juego. Tiene que adoptar todos esos papeles. No es preciso que estén todos presentes en la conciencia al mismo tiempo, pero en algunos momentos tiene que tener a tres o cuatro individuos presentes en su propia actitud, como, por ejemplo, el que está por arrojar la pe-

lota, el que la recibirá, etc. En el deporte, pues, hay una serie de reacciones de los otros, de tal modo organizadas, que la actitud de uno provoca la actitud adecuada de otro.

(Mead, 1934/1962: 151)

En la etapa del juego los niños no constituyen grupos organizados porque juegan a representar una serie de papeles determinados. En consecuencia, para Mead carecen de personalidades definidas. Sin embargo, en la etapa del deporte[7], se comienza a manifestar la organización y a perfilarse la personalidad. Los niños empiezan a ser capaces de funcionar en grupos organizados y, lo que es más importante, a determinar lo que harán dentro de un grupo específico.

La etapa del deporte contiene uno de los conceptos más conocidos de Mead (1959: 87), el *otro generalizado*. El otro generalizado es la actitud del conjunto de la comunidad o, en el ejemplo del béisbol, la actitud del conjunto del equipo. La capacidad de adoptar el papel del otro generalizado es esencial para el self: «Sólo en la medida en que adopte las actitudes del grupo social organizado al cual pertenece, hacia la actividad social organizada, cooperativa, o hacia la serie de actividades en la cual ese grupo está ocupado, sólo en esa medida desarrollará un self completo» (1934/1962: 155). De suma importancia también es que las personas sean capaces de evaluarse a sí mismas desde el punto de vista del otro generalizado y no simplemente desde el punto de vista de otros determinados. La adopción del papel del otro generalizado, en lugar de la del de otros determinados, hace posible el pensamiento abstracto y la objetividad (Mead, 1959: 190). He aquí cómo describe Mead el pleno desarrollo del self:

De tal modo el self llega a su pleno desarrollo organizando esas actitudes individuales de otros en las actitudes organizadas sociales o de grupo y, de esa manera, se convierte en un reflejo individual del esquema sistemático general de la conducta social o de grupo en la que ella y los otros están involucrados —esquema que interviene como un todo en la experiencia del individuo, en términos de esas actitudes de grupo organizadas que, mediante el mecanismo del sistema nervioso central, adopta para sí del mismo modo que adopta las actitudes individuales de otros.

(Mead, 1934/1962: 158)

Por decirlo de otro modo, el self requiere ser miembro de una comunidad y conducirse según las actitudes comunes a la comunidad. Mientras el juego interesa sólo a partes del self, el deporte requiere un self coherente y plenamente desarrollado.

[7] Cuando analiza los deportes, se ve con claridad, como señala Aboulafia 1986: 198), que Mead se refiere a cualquier sistema de respuestas organizadas (por ejemplo, la familia).

La adopción del papel del otro generalizado no sólo es esencial para el pleno desarrollo del self, también es crucial para el desarrollo de las actividades grupales organizadas. Un grupo requiere que los individuos dirijan sus actividades en consonancia con las actitudes del otro generalizado. El otro generalizado también representa la familiar propensión de Mead a dar prioridad a lo social, puesto que el grupo influye sobre la conducta de los individuos a través del otro generalizado.

Mead también analiza el self desde un punto de vista pragmático. En el nivel individual, el self hace que el individuo sea más eficiente para el conjunto de la sociedad. En virtud del self las personas suelen hacer lo que se espera de ellas en una situación determinada. Como las personas suelen intentar responder a las expectativas del grupo, evitan las posibles deficiencias que se derivan de no hacer lo que el grupo espera. Además, el self permite una mayor coordinación con el conjunto de la sociedad. Como se juzga a los individuos según hagan o no lo que se espera de ellos, el grupo funciona más eficazmente.

Lo expuesto en el párrafo anterior, así como el análisis general del self, nos lleva a pensar que los actores de Mead son conformistas y que en ellos hay poca individualidad, puesto que todos se afanan por responder a las expectativas del otro generalizado. Pero Mead especifica que cada self es diferente de los demás. Los selfs comparten una estructura común, pero cada uno recibe una peculiar articulación biográfica. Además, es evidente que no existe en la sociedad un único y gran otro generalizado, sino muchos otros generalizados debido a la pluralidad de grupos que existen en su seno. Las personas, por lo tanto, tienen una pluralidad de otros generalizados y, por lo tanto, una pluralidad de selfs. El conjunto particular de selfs de cada persona le hace diferente de los demás. Además, las personas no tienen necesariamente que aceptar a la comunidad tal y como es; pueden introducir reformas y mejorarla. Podemos cambiar la comunidad debido a nuestra capacidad de pensar. Sin embargo, Mead se ve obligado a expresar esta cuestión de la creatividad individual en los conocidos términos conductistas: «La única forma en que podemos reaccionar contra la desaprobación de la comunidad entera es estableciendo una clase superior de comunidad que, en cierto sentido, supere en número de votos a la que conocemos. Una persona puede llegar al punto de ir en contra de todo el mundo que le rodea; puede levantarse ella sola contra el mundo. Pero, para hacer tal cosa, ha de hablarse a sí misma con la voz de la razón. Tiene que abarcar las voces del pasado y del futuro. Esta es la única forma en que el self puede lograr una voz que sea mayor que la voz de la comunidad» (1934/1962: 167-168). En otras palabras, para poder oponerse al otro generalizado, el individuo debe construir un otro generalizado aún mayor, compuesto no sólo de elementos presentes sino también pasados y futuros, y luego responderle.

Mead identifica dos aspectos o fases del self que denomina el «yo» y el «mí». Como Mead señaló: «El self es esencialmente un proceso social que atraviesa estas dos fases distintas» (1934/1962: 178). Es importante tener en cuenta

que el «yo» y el «mí» son procesos que se desarrollan dentro del proceso total *del self; no son «cosas». El «yo» es la respuesta inmediata de un individuo a* otro. Es el aspecto incalculable, imprevisible y creativo del self. Las personas no saben con antelación cómo será la acción del «yo»: «Pero no sabe cómo será esa respuesta y tampoco lo sabe nadie. Cabe que haga una brillante jugada o una equivocada. La respuesta a esa situación, tal y como aparece ante su experiencia inmediata, es incierta» (Mead, 1934/1962: 175). No somos totalmente conscientes del «yo», y a través de él nuestras propias acciones nos sorprenden. Somos conscientes de él únicamente cuando se ha realizado el acto. Así, sólo conocemos el «yo» cuanto está presente en nuestra memoria. Mead hace hincapié en el «yo» por cuatro razones. Primera, es una fuente importante de innovación en el proceso social. Segunda, Mead creía que es en el «yo» donde se encuentran nuestros valores más importantes. Tercera, el «yo» constituye algo que todos buscamos: la realización del self. Es el «yo» el que nos permite desarrollar una «personalidad definida». Finalmente, Mead creía en un proceso evolutivo en la historia por el que en las sociedades primitivas las personas estaban más dominadas por el «mí», mientras en las sociedades modernas se daba en ellas un mayor componente del «yo».

El «yo» confiere al sistema teórico de Mead cierto dinamismo y creatividad, muy necesarios por cierto. Sin él, los actores de Mead aparecerían totalmente dominados por controles internos y externos. Con él, Mead puede analizar los cambios que introducen no sólo los grandes personajes históricos (por ejemplo, Einstein), sino también los *individuos en su vida cotidiana. Es el* «yo» el que hace posible esos cambios. Como toda personalidad es una combinación de «yo» y «mí», en los grandes personajes históricos suele predominar el «yo». Pero en las situaciones cotidianas, el «yo» de cada uno de *nosotros se reafirma* y puede introducir un cambio en la situación social. La singularidad también se incorpora al sistema de Mead a través de la articulación biográfica del «yo» y del «mí» de cada individuo. Es decir, las exigencias específicas de la vida de cada persona le proporcionan una combinación distintiva de su «yo» y su «mí».

El «yo» reacciona contra el «mí», que es el «conjunto organizado de actitudes de los demás que uno asume» (Mead, 1934/1962: 175). En otras palabras, el «mí» es la adopción del «otro generalizado». A diferencia de lo que ocurre con el «yo», las personas son conscientes del «mí»; el «mí» implica la responsabilidad consciente. Como Mead señala, «El 'mi' es un individuo habitual y convencional» (1934/1962: 197). Los conformistas están dominados por el «mí», aunque todo el mundo —cualquiera que sea su grado de conformismo— tiene, y necesita tener, un «mí» sustancial. La sociedad domina al individuo a través del «mí». En efecto, Mead define la idea de control social como la dominación de la expresión del «mí» sobre la expresión del «yo». Más adelante, en *Espíritu, persona y sociedad*, Mead expresó sus ideas sobre el control social:

> Y así es como el control social, en cuanto funciona en términos de autocrítica, se ejerce tan íntima y extensamente sobre la conducta individual, sirviendo para integrar al individuo con sus acciones, con referencia al proceso social organizado de la experiencia y la conducta en el cual él está involucrado... y así, gracias a la autocrítica, la fiscalización social sobre la conducta individual opera en virtud del origen y base sociales de tal crítica. Es decir: la autocrítica es esencialmente crítica social, y la conducta controlada por la autocrítica es en esencia conducta controlada socialmente. De ahí que el control social, lejos de tender a aplastar al individuo humano o a aniquilar su individualidad consciente de sí, constituya, por el contrario, dicha individualidad y esté inextricablemente asociado a ella.
>
> (Mead, 1934/1962: 255)

Mead también analiza el «yo» y el «mí» en términos pragmáticos. El «mí» permite al individuo vivir cómodamente en el mundo social, mientras el «yo» hace posible el cambio de la sociedad. La sociedad produce la suficiente conformidad para permitir que funcione, y produce un flujo constante de nuevos desarrollos para evitar que se estanque. El «yo» y el «mí» forman, entonces, parte del proceso social en su conjunto, y permiten tanto a los individuos como a la sociedad que funcionen con mayor eficacia.

SOCIEDAD

En el nivel más general, Mead utiliza el término *sociedad* para referirse al proceso social que precede tanto a la mente como al self. Dada su relevancia para la configuración del self y de la mente, la sociedad tiene una importancia central para Mead. En otro nivel, la sociedad representa para Mead el conjunto organizado de respuestas que adopta el individuo en la forma de «mí». En este sentido los individuos llevan en torno a ellos la sociedad, y esto es lo que les permite, a través de la autocrítica, controlarse. Como veremos, Mead también se ocupa de la evolución de la sociedad. Pero tiene poco que decirnos explícitamente acerca de la sociedad, a pesar de la gran importancia que tiene en su sistema teórico. Sus aportaciones más importantes son ideas sobre la mente y el self. Incluso John Baldwin, que percibe un componente mucho más societal (macro) en el pensamiento de Mead, se ve obligado a reconocer que «los componentes macro del sistema teórico de Mead no están tan desarrollados como los micro» (1986: 123).

En un nivel más específicamente societal, Mead nos ofrece muchas ideas sobre las *instituciones* sociales. Mead define una institución como la «respuesta común de la comunidad» o «los hábitos vitales de la comunidad» (1934/1962: 261, 264; véase también Mead, 1936: 376). En concreto, afirma que «toda la comunidad actúa hacia el individuo, en determinadas circunstancias, en una forma idéntica... se produce una reacción idéntica por parte de toda la comunidad. Es así como se forma una institución» (Mead, 1934/1962: 167). Llevamos en torno nuestro este conjunto organizado de actitudes que, principalmente a través del «mí», sirven para controlar nuestras acciones.

La educación es el proceso mediante el cual los hábitos comunes de la comunidad (la institución) se «internalizan» dentro del actor. Es este un proceso esencial, puesto que, para Mead, las personas no logran tener self ni se constituyen en genuinos miembros de la comunidad hasta que no pueden responderse a sí mismas igual que lo hace el resto de la comunidad. Para lograrlo, las personas deben necesariamente haber internalizado las actitudes comunes de la comunidad.

Empero, Mead tiene de nuevo la precaución de señalar que las instituciones no destruyen la individualidad o la creatividad desbordante. Mead admite que existen «instituciones sociales opresivas, estereotipadas y ultraconservadoras —como la Iglesia— que, mediante su negación más o menos rígida e inflexible al progreso, aplastan o eclipsan la individualidad» (1934/1962: 262). Sin embargo, inmediatamente añade: «No existe razón necesaria o inevitable para que las instituciones sociales sean opresivas o rígidamente conservadoras, o para que no sean, más bien, como muchas lo son, flexibles y progresistas, para que no alienten la individualidad en lugar de inhibirla» (Mead, 1934/1962: 262). Para Mead, las instituciones deberían definir lo que las personas han de hacer sólo en un sentido amplio y general, y dejar que la individualidad y la creatividad se desarrollen libremente. Mead demuestra tener aquí una concepción bastante moderna de las instituciones sociales, que constriñen a los individuos *a la vez* que les capacitan para ser creativos (véase Giddens, 1984).

Lo que echamos en falta en el análisis de Mead de la sociedad en general, y de las instituciones en particular[8], es un auténtico estudio macro como el que hicieron teóricos como Comte, Spencer, Marx, Weber y Durkheim. Ello es cierto a pesar del hecho de que Mead tenía una noción de *emergencia*, en el sentido de que el todo es considerado como algo más que la suma de sus partes. Más concretamente, «La emergencia involucra una reorganización, pero la reorganización introduce algo que no existía antes. La primera vez que se unen el oxígeno y el hidrógeno, emerge el agua. Ahora bien, el agua es una combinación de oxígeno e hidrógeno, pero el agua no se encontraba presente antes en los elementos separados» (Mead, 1934/1962: 198). Sin embargo, Mead se inclinó más a aplicar la idea de emergencia a la conciencia en lugar de hacerlo al conjunto de la sociedad. Es decir, consideraba la mente y el self como productos emergentes del proceso social. Es más, Mead tendía a utilizar el término *emergencia* simplemente para referirse a lo que empezaba a existir como nuevo o novedoso (Miller, 1973: 41).

---

[8] Al menos hay dos lugares donde Mead ofrece un sentido más macro de la sociedad. En uno de ellos define las instituciones sociales como «formas organizadas de la actividad grupal o social» (Mead, 1934/1962:261). Previamente a esa definición, en un argumento que nos recuerda a Comte, expresa una idea de la familia en tanto que unidad fundamental en el seno de la sociedad y base de unidades mayores como el clan y el estado.

EVOLUCION

Ya hemos analizado una parte del pensamiento de Mead sobre el proceso evolucionista del movimiento de las sociedades primitivas, dominadas por el «mí» hacia las sociedades modernas donde predomina el «yo». Influido por los bioevolucionistas Charles Darwin y Jean Baptiste Lamarck, así como por Hegel, Mead creía que los humanos, igual que todos los demás organismos, evolucionaban hacia una mayor adaptación a su medio ambiente y hacia una mayor capacidad de controlarlo. Mead analiza este proceso evolutivo en términos pragmáticos: «La evolución es el proceso de encontrar y resolver problemas» (1936: 143). Consecuentemente, Mead no creía que la evolución fuera un proceso simple y uniforme, sino que la consideraba un conjunto variopinto de maneras de resolver los problemas. La evolución adopta diferentes formas según las condiciones locales, pero todas estas formas se moldean a través de su adaptación a esas condiciones.

La evolución de la sociedad humana ha progresado mucho más que la de otros organismos y aún le queda un gran potencial de futuro. Los humanos, a diferencia de los animales inferiores, tienen la capacidad de modificar su entorno inorgánico. Y, por supuesto, disponen de esa capacidad debido a su autoconciencia. Esta permite a las personas modificar su entorno, introducir cambios sociales progresivos en el mundo social, y desarrollar sus personalidades de manera que avancen al mismo ritmo que los cambios introducidos por aquéllas en la sociedad. Para Mead: «La realización del self en el cumplimiento inteligente de una función social es un estadio superior [de la evolución] tanto para las naciones como para los individuos» (1934/1962: 317). Si bien Mead percibió una evolución considerable entre los humanos, también especificó que aún le quedaba un largo camino para que fuera completa.

Mead ve la ciencia como un producto crucial del proceso evolutivo. Para Mead, la ciencia es el tipo más seguro de conocimiento que tenemos (Moore, 1936). En términos pragmáticos, la ciencia implica una actividad de resolución de problemas. Pero esta actividad de resolución de problemas es distintiva en el sentido de que adopta formalmente una actitud de búsqueda que implica, entre otras cosas, el desarrollo de hipótesis que requieren verificación (y el rechazo de todo dogma), el uso de métodos de observación para encontrar lo nuevo o lo inesperado, y la búsqueda de uniformidades, reglas y leyes. Sin embargo, las nuevas leyes que se descubren jamás constituyen dogmas y, por ello, el científico ha de estar siempre dispuesto a revisar o desechar una ley cuando dispone de datos que la contradicen. Los científicos pueden seguir sirviéndose de unas hipótesis determinadas siempre y cuando funcionen, y desecharlas cuando no se ajusten a la realidad. No deben plantearse una meta vaga y lejana ni desarrollar una estrategia para alcanzarla. Antes bien, deben ocuparse de los problemas del sistema presente y de las soluciones que los resuelven. La prueba de una solución científica consiste en determinar si logra que el sistema funcione mejor que en el pasado.

Para Mead, la ciencia hace más rápida y eficazmente lo que la gente ha llegado a hacer durante todo el proceso evolutivo. Es decir, mientras en la evolución normal las soluciones a los problemas emergen gradualmente tras largos periodos de tiempo, en el mundo moderno «resolvemos el problema directamente, mediante lo que denominamos el 'método científico' (Mead, 1936: 365). Mead especifica una serie de fases del método científico experimental: la presencia de un problema, la manifestación del problema en términos de cómo puede resolverse, la formulación de hipótesis, la verificación mental de las hipótesis y, por último, la verificación experimental de las hipótesis. Pero Mead va más lejos y señala que aquellas fases son «sólo la elaboración de los procesos simples de inferencia cotidiana en los que constantemente nos enfrentamos con dificultades recurrentes» (1938/1972: 83).

La evolución de la ciencia está relacionada con la evolución general de la especie humana. He aquí como relaciona Mead muchas de sus ideas sobre los procesos mentales con la evolución:

> Cuando adoptamos la forma humana y somos capaces de distinguir lo importante en una situación mediante un proceso de análisis; cuando llegamos al punto en que una mente surge en su forma individual, es decir, cuando el individuo regresa a sí mismo y se estimula del mismo modo que estimula a otros; cuando el individuo provoca en sí las actitudes del conjunto del grupo; cuando adquiere el concomimiento que pertenece al conjunto de la comunidad; cuando responde igual que la comunidad bajo ciertas condiciones y dirige su inteligencia organizada hacia fines particulares; entonces estamos ante el proceso que proporciona soluciones para los problemas operando de manera autoconsciente. En él vemos la *evolución* de la mente humana que se sirve directamente del tipo de inteligencia que se ha desarrollado durante el proceso total de la *evolución.*
>
> (Mead, 1936:366; cursivas añadidas)

Así, una mente con estas características tiene la capacidad de hacer ciencia, y la ciencia, a su vez, constituye una expresión formal de las capacidades característicamente humanas. Para Mead no cabe duda alguna de esta idea: «Después de todo, el científico simplemente está haciendo de la inteligencia humana una técnica» (1936: 373).

Mead también relaciona sus ideas sobre la evolución de la ciencia con la necesidad de la sociedad de conservar el orden sin negarse al cambio y al progreso. En su opinión, la ciencia ofrece un método que permite a la sociedad cambiar de una manera ordenada. Esta reflexión está también relacionada con el reformismo social de Mead, en el cual las ideas derivadas del estudio científico pueden usarse para acelerar el proceso evolutivo y aliviar los problemas de la sociedad.

PENSAMIENTO DIALECTICO

Como señalamos al principio del capítulo, los conceptos de Mead han sido analizados por separado. No obstante, es evidente que están dialécticamente rela-

cionados unos con otros (Cronk, 1987: 3). El enfoque dialéctico de Mead se inspira en varias fuentes filosóficas, especialmente en la obra de Hegel y, al menos en algunos aspectos, se asemeja a la dialéctica de Marx.

En términos generales, es imposible separar claramente los conceptos que han sido analizados a lo largo de este capítulo, en especial los de mente, self y sociedad. Están estrechamente relacionados unos con otros, y todos constituyen aspectos o fases del proceso social en su definición más general. Ferguson también lo señala: «Estos conceptos están dialécticamente relacionados, porque cada factor lleva intrínseca su relación con los demás factores. El acto de definir cualquiera de ellos requiere un examen de su relación con los demás» (1980: 26). Pasemos a estudiar los principales elementos de la dialéctica y el modo en que se manifiestan en la obra de Mead.

Primero, el pensador dialéctico rehusa analizar el mundo en términos causales unidireccionales. Encontramos muchos lugares en la obra de Mead donde nuestro autor analiza las relaciones recíprocas entre los fenómenos sociales. Por ejemplo, el self surge de la sociedad, y los selfs contribuyen al desarrollo de una sociedad más compleja y organizada, a una mayor diferenciación, evolución y organización de la sociedad. (Mead, 1934/1962: 164, véase también 180, 196). Otro ejemplo nos lo proporcionan las cuatro fases del acto analizadas anteriormente; las cuatro fases no se suceden secuencialmente, cada fase puede actuar en las anteriores.

Segundo, el pensador dialéctico se niega a separar hecho y valor, y aunque en la obra de Mead no se aprecia tanta carga valorativa como en la de Marx, Mead no se opuso a hacer juicios de valor, como el mencionado antes referido a su aversión hacia la Iglesia como institución social represora.

Tercero, el pensador dialéctico no encuentra líneas divisorias rígidas y marcadas entre los fenómenos sociales, y esto se revela con claridad, en la obra de Mead, en su propensión a negarse a separar la mente, el self y la sociedad. Esta idea se hace muy explícita en uno de sus análisis sobre el self en el que señala: «Las personas sólo pueden existir en relaciones definidas con otras personas. No se puede establecer *un límite neto y fijo* entre nuestro propio self y el de los otros, puesto que nuestro propio self existe y participa como tal, en nuestra experiencia, sólo en la medida en que las personas de los otros existen y participan también como tales en nuestra experiencia. El individuo posee un self sólo en relación con los selfs de los otros miembros de su grupo social» (Mead, 1934/1962: 164; cursivas añadidas, véase también Mead, 1907/1964: 73).

Cuarto, los pensadores dialécticos adoptan una perspectiva relacional del mundo. Ferguson analiza en términos generales «el carácter relacional del análisis de Mead» (1980: 66). De nuevo esto se revela con claridad en la reflexión de Mead sobre la mente, el self y la sociedad, pero se manifiesta más explícitamente en su análisis de la relación entre el «yo» y el «mí», que se necesitan mutuamente para existir: «No existiría un 'yo' en el sentido en el que utilizamos el término sin un 'mí'; no habría un 'mí' sin una respuesta en la forma de ese 'yo'»

(1934/1962: 182). Ferguson mantiene que el «yo» y el «mí» «están dialécticamente relacionados, de manera que cada uno de ellos sólo admite una definición en términos del otro» (1980: 33). Asimismo, Natanson analiza «la dialéctica 'yo'-'mí'» (1973b: 60). En términos más generales, Berger y Luckmann afirman que Mead ofreció una «teoría de la dialéctica entre la sociedad y el individuo» (1967: 194).

Quinto, los pensadores dialécticos se preocupan no sólo por el presente, sino también por su relación con el pasado y con el futuro. Este interés por el pa-sado, el presente y el futuro se manifiesta en la reflexión de Mead sobre la evolución social. Mead adopta la idea de que el pasado y el futuro se encuentran en el presente: «Las fronteras funcionales del presente corresponden a las de su ocurrencia, a lo que estamos haciendo. Los pasados y futuros que nos indican esa actividad pertenecen al presente. Surgen de él y son analizados y verificados en él» (1959: 88). Su análisis de la inteligencia[9] nos proporciona otro ejemplo: «La inteligencia es esencialmente la capacidad de resolver los problemas de la conducta *presente* en términos de sus posibles consecuencias *futuras* tal y como están involucradas en la base de la experiencia pasada —la capacidad, por lo tanto, para resolver los problemas de la conducta *presente* a la luz del *pasado* y el *futuro* o con referencia a ellos; involucra al mismo tiempo memoria y previsión» (1934/1962: 100; cursivas añadidas).

Sexto, el pensador dialéctico nunca adopta una perspectiva determinista del futuro. Aunque Mead (como Marx) tiene en mente un estado ideal hacia el que la sociedad evoluciona (para Mead se trata de un mundo de perfecta comunicación, libre y abierta), no cree en la inevitabilidad de tal estado. Lo que importa y lo que determina el grado de progreso hacia la evolución ideal es lo que hacen las personas, sean grandes personajes históricos o individuos corrientes.

El séptimo elemento de la dialéctica es una preocupación por el conflicto y la contradicción. Este aspecto también podemos encontrarlo en la obra de Mead, pero no tan marcado como en las teorías de Marx. Hay importantes conflictos y contradicciones en la obra de Mead, como los que se dan entre el «yo» y el «mí», así como entre la necesidad de amoldarse a la sociedad y la necesidad de ser innovador y cambiarla. Cronk (1987) percibe en la obra de Mead un modelo de interacción entre consenso y conflicto que conduce a nuevas soluciones y formas de consenso. E incluso podemos encontrar en la obra de Mead ideas sobre la negación del presente mediante actividades revolucionarias. Sin embargo, tales conflictos y contradicciones no parecen tener la importancia crucial que tienen en la obra de Marx. Además, mientras Marx pensaba que la solución de los conflictos se encuentra en nuevas síntesis, la lógica de la obra

[9] He aquí otro ejemplo en el que Mead utiliza el término inteligencia con un sentido diferente al de la definición que hace del término.

de Mead nos lleva a presumir que siempre existirá un conflicto continuo y saludable entre el «yo» y el «mí», el self y la sociedad, la conformidad y el cambio.

Así, todos los elementos de la dialéctica pueden aplicarse a la obra de Mead. Aunque con frecuencia no se ha reconocido, Mead era un pensador dialéctico, y comprender este hecho nos ayuda enormemente a entender su obra.

RESUMEN

George Herbert Mead desarrolló su teoría sociológica inspirándose en varias fuentes intelectuales, de las cuales la más importante fue el conductismo. Mead aceptaba en lo fundamental el enfoque conductista y su análisis de la conducta, pero intentó extenderlo a los procesos mentales. También estuvo influido por el pragmatismo, aunque puede considerársele como uno de sus creadores. El pragmatismo proporcionó a Mead una profunda fe en la ciencia y, en términos más generales, en la conducta motivada por la inteligencia reflexiva. El pragmatismo, como el conductismo, le llevó a analizar lo que las personas «hacían» realmente en el mundo social. También recibió una gran influencia de Hegel, que se manifiesta en varios lugares (por ejemplo, en su análisis de la evolución), especialmente en su enfoque dialéctico del mundo social.

Esencialmente, la teoría de Mead asignaba primacía y prioridad al mundo social. Es decir, la conciencia, la mente y el self se derivan sólo del mundo social y emergen de él. La unidad más básica de su teoría social es el acto, que incluye cuatro fases relacionadas dialécticamente: el impulso, la percepción, la manipulación y la consumación. Ni siquiera en su reflexión sobre el acto acentúa Mead los estímulos externos (como lo haría un conductista); antes bien, mantiene que un estímulo constituye una oportunidad, no una compulsión, para el acto. Un acto *social* implica dos o más personas, y el mecanismo básico del acto social es el gesto. Mientras los animales inferiores y los humanos son capaces de mantener una conversación de gestos, sólo lo humanos pueden comunicar el significado consciente de sus gestos.

Los humanos son característicamente capaces de crear gestos vocales, y esto conduce a la capacidad distintivamente humana de desarrollar y usar símbolos significantes. Los símbolos significantes produjeron el desarrollo del lenguaje y la capacidad peculiar de los humanos de comunicarse, en el sentido pleno del término, con otros. Los símbolos significantes también hacen posible el pensamiento y la interacción simbólica.

Mead estudia una serie de procesos mentales como parte del conjunto de los procesos sociales; estos procesos mentales incluyen la inteligencia reflexiva, la conciencia, las imágenes mentales, el significado y, en general, la mente. Los humanos tienen la capacidad distintiva de mantener una conversación interior consigo mismos. Todos los procesos mentales se localizan no en el cerebro, sino en el proceso social.

El self es la capacidad de considerarse a uno mismo como objeto. De nuevo, el self se deriva del proceso social. El mecanismo general del self es la capacidad de las personas para ponerse en el lugar de otras y actuar como otras lo harían, y de verse a sí mismas como las ven los otros. Mead identifica la génesis del self en los estadios del juego y del deporte de la infancia. De suma importancia es la aparición en el estadio del deporte del otro generalizado. La capacidad de verse a si mismo desde el punto de vista de la comunidad es esencial para la emergencia del self y para las actividades del grupo organizado. El self también incluye dos fases: el «yo», que es el aspecto creativo e imprevisible del self, y el «mí», el conjunto organizado de actitudes de los otros asumido por el actor. El control social se manifiesta a través del «mí», mientras que el «yo» es la fuente de la innovación en la sociedad.

Mead tenía poco que decir sobre la sociedad a la que, en general, consideraba como los procesos sociales en curso que preceden a la mente y al self. En Mead falta una perspectiva macro de la sociedad. Las instituciones eran definidas como poco más que hábitos colectivos. Tenía un sentido profundo de la evolución, en especial de la inteligencia reflexiva y de la ciencia, a la que consideraba como una manifestación concreta y formalizada de esa inteligencia. Finalmente, Mead utilizaba el modo de pensamiento dialéctico para construir su sistema teórico.

La teoría de Mead no es tan global como la de la mayoría de los teóricos analizados en este libro. No obstante, sigue influyendo en el interaccionismo simbólico, en la psicología social y, en general, en la sociología contemporánea. En sociología (y en psicología) se siguen produciendo nuevos trabajos que parten de las teorías de Mead (por ejemplo, R. Collins, 1989b). La obra de Mead aún atrae a los nuevos teóricos, tanto en los Estados Unidos como en otros países (por ejemplo, Habermas, 1984). Y ello es así a pesar de sus notables defectos. La mayor debilidad, a la que nos hemos referido repetidas veces en este capítulo, es que nos ofrece pocas ideas desde una perspectiva macrosocietal. Otra debilidad resume varios defectos: ciertos conceptos vagos y confusos, una definición incoherente de los conceptos (especialmente de inteligencia), dificultad para diferenciar claramente unos conceptos de otros, falta de preocupación por los aspectos emocionales e inconscientes de la conducta humana, a pesar de su análisis micro, y el hecho de que en su sistema teórico parece que la única fuente de cambio social es el individuo, especialmente a través del «yo». No obstante, pese a esas y otras debilidades, Mead nos proporcionó una teoría poderosa y relevante que probablemente siga ejerciendo una enorme influencia en el área de la sociología en los años venideros.

CAPITULO **10**

ALFRED SCHUTZ

De todos los teóricos analizados en este libro, la inclusión de Alfred Schutz es la más polémica. A Schutz no se le suele incluir en el panteón de los teóricos clásicos de la sociología, porque hace poco tiempo que su obra comenzó a ser influyente en sociología, en especial en las teorías contemporáneas de la sociología fenomenológica y la etnometodología. Sin embargo, debido a su reciente y cada vez mayor influencia, así como al hecho de que ofrece una perspectiva distintiva, profunda, y de gran alcance, la teoría de Schutz merece la dedicación de todo un capítulo de este libro sobre teoría sociológica clásica. La incluímos en la teoría *clásica* debido a su naturaleza y alcance, así como a la época en la que se desarrolló. La obra teórica más importante de Schutz, *The Phenomenology of the Social World* [Fenomenología del mundo social] (1932/1967), se publicó en los años treinta, la misma década que vio la publicación de otras obras teóricas hoy consideradas clásicas como *Mind, Self and Society* [Espíritu, persona y sociedad], de Mead, y *The Structure of Social Action* [La estructura de la acción social], de Parsons.

INTERPRETACIONES DE LA OBRA DE SCHUTZ

Podemos dividir las interpretaciones tradicionales de la obra de Schutz en diferentes grupos. Primero, los etnometodólogos y fenomenólogos ven en Schutz la fuente de su interés por el modo en que los actores crean o construyen la realidad social. De entre los etnometodólogos, Hugh Mehan y Houston Wood, por ejemplo, afirmaron que la cuestión principal de su enfoque era el modo en que los actores «crean las situaciones y las reglas, creándose a la vez a sí mismos y a sus realidades sociales» (1975: 115). Llegaron a señalar que los «etnometodólogos tomaron de Schutz este programa de investigación» (Mehan y Wood, 1975: 115). Monica Morris, en su libro sobre sociología creativa, llegó a una conclusión similar: «Para Schutz, el objeto de la sociología es el modo en que los seres humanos constituyen o crean el mundo de la vida cotidiana» (1977: 15). Estos comentaristas, así como muchos otros, llegaron a la conclusión de que Schutz se centró en el modo en que los actores crean la realidad social, y le han alabado por esta orientación microsociológica.

Otros autores han adoptado una idea muy similar de lo esencial de su obra, pero han llegado a conclusiones bien distintas. Un buen ejemplo es Robert Bierstedt, que criticó a Schutz por su análisis del modo en que los actores construyen la realidad social, y por su correspondiente falta de preocupación por la realidad de las grandes estructuras de la sociedad:

> La reducción fenomenológica... tiene graves consecuencias para la sociología... La sociedad en sí, como un fenómeno objetivo, tiende a desaparecer en el reino de lo intersubjetivo. Es decir, la sociedad misma... llega a constituir una creación de la mente en el reino de la intersubjetividad y algo que se agota completamente en los asuntos públicos de la vida cotidiana.
>
> (Bierstedt, 1963: 91)

Así, Bierstedt criticaba a Schutz exactamente por lo mismo por lo que le alababan Mehan y Wood, Morris y otros.

Aunque estas dos tendencias llegaron a muy diferentes conclusiones sobre la obra de Schutz, al menos coincidían en lo tocante a su enfoque micro. Sin embargo, una tercera escuela de pensamiento mantiene una visión diametralmente opuesta de Schutz, al que considera un determinista cultural. Por ejemplo, Robert Gorman (1975a, 1975b, 1977) sugirió, en contra de las interpretaciones de los metodólogos y sociólogos establecidos, que Schutz hacía hincapié en las constricciones que la sociedad imponía al actor. Los actores no eligen libremente creencias o pautas de acción, ni construyen a su arbitrio el sentido de la realidad social. Antes bien, como miembros de la sociedad, sólo son libres para obedecer.

> Los actores son libres para adherirse a pautas de acción socialmente determinadas. Todos los actores basan su acción en su acerbo de conocimiento inmediato, y este conocimiento se compone de estas pautas de acción socialmente determinadas. Cada uno de nosotros elige libremente actuar tal y como prescriben esas pautas, aunque hayan sido impuestas desde fuera.
>
> (Gorman, 1975a: 11)

Gorman concluye que para Schutz «la conducta social responde aparentemente a factores independientes del sujeto [actor]» (1977: 71).

A lo largo de nuestro análisis de la teoría de Schutz comprobaremos que la perspectiva más legítima es una combinación de la primera y la tercera interpretación de su obra. Es decir, los actores de Schutz crean, en efecto, la realidad social, pero lo hacen según pautas de acción socialmente determinadas que los constriñen (Thomason, 1982). Comprobaremos también que la segunda interpretación que desarrolla Bierstedt es errónea e ignora la naturaleza constrictiva de la cultura y la sociedad en la teoría de Schutz.

LAS IDEAS DE EDMUND HUSSERL

Antes de analizar las teorías de Alfred Schutz es preciso examinar las ideas de su predecesor intelectual más importante, el filósofo Edmund Husserl. Si bien otros pensadores (como Henri Bergson y Max Weber, por ejemplo) influyeron enormemente en Schutz, la influencia de Husserl fue la más poderosa.

No resulta fácil traducir la complejísima filosofía de Husserl a conceptos sociológicos; en efecto, una buena parte de ella no es directamente relevante para la sociología (Srubar, 1984). Analizaremos a continuación algunas ideas que a Schutz y a otros sociólogos fenomenológicos les parecieron útiles.

En general, Husserl creía que las personas percibían el mundo como un lugar muy ordenado; los actores están en todo momento implicados en el proceso activo y bastante complejo de ordenar el mundo. Sin embargo, las personas no son conscientes de su participación en ese proceso, y por ello no se pregun-

ALFRED SCHUTZ: Reseña biográfica



…re …c utz no …eg… a ser muy conoc…o durante su vida y hace pocos años que su obra comenzó a atraer la atención de muchos sociólogos. Aunque su escasa fama se debía en parte a su orientación intelectual —un interés por la fenomenología entonces muy infrecuente— su insólita carrera como sociólogo responde a una causa más importante.

Nacido en Viena, Austria, en 1899, Schutz estudió en la Universidad de Viena (Wagner, 1983). Inmediatamente después de terminar la carrera de Derecho, comenzó a trabajar en el mundo de la banca. Aunque económicamente se sentía recompensado, este mundo no satisfacía su necesidad de dar un significado más profundo a su vida. Schutz encontró ese significado en su trabajo sobre la sociología fenomenológica. Durante los años veinte no fue un académico, pero muchos de sus amigos sí lo eran y participó en numerosas tertulias y debates informales (Prendergast, 1986). Schutz se inspiró en la teoría weberiana, especialmente en la obra de Weber sobre la acción y el tipo ideal. Si bien se sintió enormemente impresionado por la obra de Weber, intentó superar sus debilidades integrando ideas de los filósofos Edmund Husserl y Henri Bergson. De acuerdo con Christopher Prendergast (1986), Schutz deseaba proporcionar a la escuela de economía austríaca una teoría científica y subjetiva de la acción. Estas influencias le impulsaron a publicar en 1932 un libro que cobraría gran importancia para la sociología, *The Phenomenology of the Social World* [La fenomenología del mundo social]. No se tradujo al inglés hasta 1967 y por ello los Estados Unidos hubieron de esperar treinta y cinco años para poder apreciar su obra.

Cuando se acercaba el estallido de la Segunda Guerra Mundial Schutz emigró, tras un corta estancia en París, a los Estados Unidos, donde durante muchos años dividió su tiempo entre su actividad como consejero legal de varios bancos y la enseñanza y escritura en el campo de la sociología fenomenológica. Simultáneamente a su trabajo en la banca, Schutz comenzó a impartir clases en 1943 en la New School for Social Research de la ciudad de Nueva York. Como señaló Richard Grathoff, el resultado fue «que el teórico social para el que el

tan cómo se realiza. Los actores ven el mundo social como un mundo naturalmente ordenado y no estructurado por ellos mismos. A diferencia de las personas del mundo cotidiano, los fenomenólogos son plenamente conscientes de

pensamiento científico y la vida cotidiana definían dos reinos de la experiencia bastante distintos y separados, llegó a adoptar una división similar en su vida personal» (1978: 112). En 1956 abandonó esta doble actividad y se consagró por entero a la enseñanza y la escritura en el campo de la sociología fenomenológica. Debido a su interés por la fenomenología, a su doble dedicación y a su actividad docente en la entonces vanguardista New School, Schutz permaneció en la periferia de la sociología mientras vivió. No obstante, su obra y su influencia sobre los estudiantes (por ejemplo, sobre Peter Berger, Thomas Luckmann, Harold Garfinkel) le llevaron al centro de la teoría sociológica.

Otro factor que explica la posición marginal de Schutz en la teoría sociológica era que su teoría parecía altamente abstracta e irrelevante para el mundo social mundano. Aunque Schutz separaba teoría de realidad, no creía que su obra fuese irrelevante para el mundo en el que vivía. Para expresarlo en términos de su fenomenología, percibía una relación entre la construcción cotidiana de la realidad y el mundo cultural e histórico predado. Pensar de otro modo era razonar que el hombre que había huído del nacional socialismo (el nazismo) consideraba irrelevante su obra académica. La siguiente cita extraída de una de sus cartas indica que aunque Schutz no era optimista, no estaba dispuesto a aceptar la irrelevancia de su teorización y, en general, de la construcción social de la realidad para el mundo como un todo:

> ¿Sigues siendo tan optimista como para pensar que la fenomenología puede salvarse de las ruinas de este mundo, como la *filosofica aera perennnis*? Yo no lo creo. Más bien los nativos africanos han de prepararse para las ideas del nacional socialismo. Ello no nos evitará acabar del mismo modo en que hemos vivido; por tanto, debemos intentar construir... un orden dentro de *nuestro* mundo, un orden que no podemos encontrar en nuestro *mundo*. El conflicto se esconde detrás de este cambio de acento.
>
> (Schutz, citado en Grathoff, 1978: 130)

En suma, aunque la capacidad de las personas de influir en la sociedad queda limitada debido a fenómenos tales como el nazismo, las personas deben seguir esforzándose por construir una realidad social y cultural que *no* está más allá de su alcance y control.

Alfred Schutz murió en 1959.

que se está produciendo ese proceso, y lo consideran una cuestión importante para la investigación fenomenológica (Freeman, 1980).

La fenomenología científica de Husserl supone el compromiso de penetrar

en los diversos estratos construidos por los actores en el mundo social con el fin de alcanzar la estructura esencial de la conciencia, el ego trascendental. Schutz define el *ego trascendental* como «el universo de nuestra vida consciente, la corriente íntegra de pensamiento, con todas sus actividades y sus cogitaciones y experiencias» (1973: 105).

La idea del ego trascendental refleja el interés de Husserl por las características básicas e invariantes de la conciencia humana. Como Schutz señaló: «De acuerdo con Husserl, la fenomenología es una ciencia eidética que no se ocupa de la existencia, sino de la esencia» (1973: 113), especialmente de la esencia de la conciencia, del ego trascendental.

Aunque con frecuencia se ha interpretado erróneamente esta idea, Husserl *no tenía una concepción metafísica y mentalista de la conciencia*. Para él, la conciencia no es una cosa o un lugar, sino un proceso. La conciencia no se encuentra en la cabeza del actor, sino en la relación entre el actor y los objetos del mundo. Husserl lo expresó con su idea de *intencionalidad*. Para él, la conciencia es siempre conciencia de algo, de algún objeto. La conciencia se encuentra en esta relación; la conciencia no está dentro del actor. Heap y Roth señalan, simplemente, que la «conciencia *es* intencional» (1973: 355). Además, el significado no está en los objetos, sino en la relación de los actores con los objetos. Esta concepción de la conciencia como proceso que confiere significado a los objetos se encuentra en el núcleo de la fenomenología de Husserl y constituye el punto de partida de la teoría de Schutz.

Otra clave para entender la obra de Husserl es su orientación hacia el estudio *científico* de las estructuras básicas de la conciencia. Husserl se esforzó por desarrollar la «filosofía como una ciencia rigurosa» (Kockelmans, 1967b: 26). Sin embargo, para Husserl la ciencia no implicaba empirismo y análisis estadístico de los datos empíricos. De hecho, temía que una ciencia de estas características llegara a rechazar la conciencia como objeto de análisis científico y la considerara bien en términos demasiado metafísicos, bien como algo físico.

Cuando Husserl hablaba de ciencia se refería a una filosofía metodológicamente rigurosa, sistemática y crítica. Entendida así la ciencia, creía que los fenomenólogos podían obtener un conocimiento absolutamente válido de las estructuras básicas de las «experiencias vividas» de los actores (especialmente de las conscientes). Esta orientación científica tuvo dos efectos sobre los fenomenólogos posteriores, entre ellos Alfred Schutz. Primero, los fenomenólogos continúan rechazando las herramientas que utiliza la ciencia social moderna para la investigación (sin rechazar la investigación en sí; véase Psathas, 1989): los métodos estandarizados, las estadísticas altamente poderosas y los resultados informatizados. Prefieren, como Husserl, analizar y describir todos los fenómenos sociales, tal y como son *experimentados* por los seres humanos, por ejemplo las situaciones sociales, los eventos, las actividades, la interacción y los objetos sociales. Segundo, los fenomenólogos siguen oponiéndose al intuicionismo vago y «suave». En otras palabras, se oponen al «subjetivismo» que no se preocupa del descubrimiento de las estructuras básicas de los fenómenos

tal y como son experimentados por las personas. Filosofar sobre la conciencia constituye una empresa sistemática y rigurosa.

Husserl pensaba que el punto de vista natural de los actores o su «actitud natural» era el principal obstáculo para el descubrimiento científico de los procesos fenomenológicos. Debido a la actitud natural de los actores, los procesos conscientes de ordenación quedan ocultos para ellos. Estos procesos también están ocultos para los fenomenólogos a menos que logren salvar sus propias actitudes naturales. Los fenomenólogos deben ser capaces de realizar la difícil tarea de «desconectarse» o «dejar a un lado» («poner entre paréntesis») la actitud natural para poder percibir los aspectos más fundamentales de la conciencia implicada en la ordenación del mundo (Freeman, 1980). Para Husserl, la actitud natural constituye una fuente de desviación y distorsión para el fenomenólogo.

Una vez que la actitud natural ha sido dejada a un lado o «puesta entre paréntesis», el fenomenólogo puede comenzar a examinar las propiedades invariantes de la conciencia que rigen para todo el mundo. He aquí cómo describe Schutz la perspectiva de Husserl sobre esta cuestión:

> El fenomenólogo no niega la existencia del mundo exterior, pero a fines analíticos se hace a la idea de que no cree en su existencia; es decir, se exime de manera intencionada y sistemática de todo juicio relacionado directa o indirectamente con la existencia del mundo exterior... Husserl llamaba a este procedimiento «poner el mundo entre paréntesis» o «llevar a cabo la reducción fenomenológica»... [para] superar la actitud natural del hombre que vive en el mundo que acepta, sea realidad o apariencia... para descubrir el campo puro de la conciencia.
>
> (Schutz, 1973: 104)

El fenomenólogo también debe dejar a un lado las experiencias accidentales de la vida que tienden a dominar la conciencia. El objetivo último de Husserl era obtener la forma pura de la conciencia, despojada de todo contenido empírico.

Ilja Srubar (1984) afirma que Husserl no sólo hizo una filosofía rigurosa de la conciencia, sino que también sentó las bases para una sociología fenomenológica. Es decir, Husserl sintió la necesidad de ampliar su obra al mundo de las relaciones interpersonales, al «mundo de la vida». Así, la obra de Husserl nos ayuda a señalar que la «fenomenología debe convertirse en una ciencia del mundo de la vida» (Srubar, 1984: 70). Sin embargo, Schutz concluye que «la parte menos satisfactoria del análisis [de Husserl] es su análisis de la socialidad y de los grupos sociales» (1975: 38). Como consecuencia de ello, mientras la obra de Husserl se orientó finalmente hacia el ego trascendental, la de Schutz lo hizo hacia la intersubjetividad exterior, el mundo social y el mundo de la vida. He aquí como Wagner explica la tarea que se impuso Schutz:

> El método fenomenológico sirve, por definición, para la exploración de la conciencia solitaria. Proporciona acceso al reino social de la experiencia humana sólo si ofrece una solución para lo que Husserl llamó el problema de la intersubjetividad.

> Una teoría viable de la intersubjetividad, a su vez, puede constituir la más fuerte, aunque indirecta, ayuda para que la sociología comprenda lo que la fenomenología le puede proporcionar. ...Schutz situó el problema en el nivel de la mundanidad, en el de la vida cotidiana. Estaba seguro de que en este mundo podía encontrarse un puente fenomenológico-psicológico entre ego y alter.
>
> (Wagner, 1983: 43)

Nos extenderemos más adelante sobre la intersubjetividad y el mundo de la vida. Antes es preciso analizar las ideas de Schutz sobre la ciencia y las tipificaciones.

LA CIENCIA Y EL MUNDO SOCIAL

Al igual que Husserl, Schutz considera la fenomenología como una ciencia rigurosa. Replica explícitamente a muchos críticos de la fenomenología que *no* se basa en «un tipo de intuición incontrolada o de revelación metafísica» (Schutz, 1973: 101). Y también de acuerdo con Husserl, Schutz considera que la ciencia implica un esfuerzo conceptual y teórico. Desde el punto de vista de Schutz, la ciencia de la sociología, no sólo debe describir el mundo social, sino que también debe ocuparse de la construcción de modelos teóricos y conceptuales de ese mundo. Como Schutz lo expresó:

> Seguramente nos sorprenderíamos si encontráramos un cartógrafo que trazara el mapa de una ciudad de acuerdo con la información que recoge de sus habitantes. Sin embargo, los científicos sociales escogen con frecuencia este extraño método. Olvidan que hacen su trabajo científico en un nivel de interpretación [teórica] y comprensión que difiere de las ingenuas actitudes según las cuales las personas se orientan e interpretan su vida cotidiana.
>
> (Schutz, 1976: 67)

Obtendremos una idea más acabada de las ideas de Schutz sobre el concepto de ciencia cuando comprendamos que para él la ciencia era una de entre una multitud de «realidades». Para Schutz existen varias realidades diferentes, entre ellas el mundo de los sueños, del arte, de la religión y de la demencia. La *realidad eminente* es, sin embargo, el mundo intersubjetivo de la vida cotidiana (el mundo de la vida), puesto que es «el arquetipo de nuestra experiencia de la realidad. Todos los demás ámbitos de significado pueden considerarse modificaciones de aquélla» (Schutz, 1973: xlii). Como veremos, la preocupación fundamental de Schutz en el desarrollo de su sociología fenomenológica era el mundo de la vida, pero lo que más nos interesa aquí es su preocupación por la relación de este mundo con otra realidad, la de la ciencia.

Hay varias diferencias clave entre el mundo de la vida y el mundo de la ciencia, especialmente el de la ciencia social. Primera, en el mundo de la vida, el actor dotado de sentido común trata pragmáticamente los problemas munda-

nos de la vida cotidiana. Por el contrario, el científico social «debe mantenerse al margen», es un «observador desinteresado» que no está implicado pragmáticamente en el mundo de la vida de los actores y sus problemas mundanos. Segunda, el acervo de conocimiento del actor con sentido común se deriva del mundo cotidiano, mientras el científico utiliza el acervo de conocimiento que pertenece al cuerpo de la ciencia. El científico social vive en un mundo en el que otros científicos sociales han expresado problemas, sugerido soluciones, desarrollado métodos, y obtenido resultados. Tercera, en su teorización, como ya hemos visto, los científicos sociales deben separarse de («poner entre paréntesis») sus propias situaciones biográficas en el mundo de la vida y operar en esa región de significado denominada «el mundo de la ciencia». A diferencia de ellos, los actores dotados de sentido común están involucrados en sus situaciones biográficas y operan en el mundo de la vida. Estas tres diferencias no sólo nos ayudan a definir el mundo de la ciencia, sino también a considerar que el científico social que sigue estos criterios logra adoptar la actitud científica que requiere el estudio del mundo de la vida. Para adoptar esa actitud científica necesaria, los científicos sociales deben apartarse de (es decir, tener un interés no pragmático en) el mundo de la vida de aquellos a los que estudian, deben sumergirse en el mundo de la ciencia y poner entre paréntesis su propia situación biográfica en el mundo de la vida.

Mientras el mundo de la vida cotidiana está habitado por personas que actúan sensata o razonablemente, los científicos deben crear un modelo del mundo constituido por personas que actúan racionalmente. En el mundo cotidiano las personas actúan *sensatamente*; es decir, realizan sus acciones conforme a las reglas socialmente aprobadas para intentar solucionar problemas típicos, recurriendo a medios típicos para alcanzar fines típicos. Las personas pueden también actuar *razonablemente* y hacer elecciones «juiciosas» entre los medios según sus fines, incluso si siguen pautas de acción tradicionales o habituales. Mientras las personas actúan sensata o razonablemente en el mundo cotidiano, sólo en los modelos teóricos creados por los científicos sociales actúan *racionalmente* en el sentido pleno del término, poseen una «comprensión distintiva y clara de los fines, medios y efectos secundarios» (Schutz, 1973: 28). (Aquí Schutz está utilizando el término racionalidad con el mismo significado que Weber cuando se refería a la racionalidad de los medios-fines.) Schutz explica que la racionalidad es un constructo teórico en su obra: «Así, el concepto de racionalidad en el sentido estricto ya definido no se refiere a acciones dentro de la experiencia de sentido común de la vida cotidiana en el mundo social; es la expresión de un tipo *particular* de construcciones de ciertos modelos *específicos* del mundo social elaborados por el científico social con ciertos fines metodológicos» (1973: 42). La acción en la vida cotidiana es, en el mejor de los casos, sólo parcialmente racional. Las personas que actúan sensata o razonablemente son racionales sólo en cierto grado; distan de ser plenamente racionales. Así, la tarea del científico social es construir modelos teóricos racionales de un mundo social cotidiano

que está lejos de ser plenamente racional. Esta idea se basa en la creencia de que el científico social puede y, en efecto, debe usar los modelos racionales para analizar una conducta que dista de ser racional dentro del mundo de la vida. (De nuevo, esto se asemeja al desarrollo y uso de los tipos ideales de Weber).

Pero el mundo social cotidiano es «significativo» para los actores que se encuentran en él, y el científico social se topa con el problema de construir sistemas plenamente racionales de conocimiento de las estructuras de significado subjetivo de la vida cotidiana. Schutz se encuentra en la paradójica situación de intentar desarrollar una sociología subjetiva en la tradición de Max Weber y a la vez cumplir los requisitos de una concepción rigurosa de la ciencia. De este modo expresa Schutz la cuestión (la respuesta reside en el núcleo de su sistema teórico): «¿Cómo es posible, entonces, captar estructuras subjetivas de sentido mediante un sistema de conocimiento objetivo?» (1973: 35). A esta pregunta Schutz responde que «es posible construir un modelo de un sector del mundo social, que consista en una interacción humana típica y analizar esta pauta típica de interacción en lo que respecta al sentido que podría tener para los tipos personales de actores» (1973: 36).

La capacidad de lograrlo se basa en el hecho de que tanto en el mundo de la vida como en el de la ciencia confiamos en construcciones (tipos ideales) para interpretar la realidad y comprender la parte de la realidad que es importante para nosotros. Los constructos que usamos en la vida cotidiana son constructos de primer orden («tipificaciones», véase más abajo), y el científico social desarrolla constructos de segundo orden a partir de los de primer orden. Esta elaboración de constructos científicos sobre constructos cotidianos es lo que hace posible una ciencia racional y objetiva de la subjetividad. Sin embargo, para cumplir los requisitos de la ciencia, el significado del mundo desde la perspectiva del actor puede ser captado en abstracto a partir de su expresión única e imprevisible dentro de la realidad inmediata. A Schutz no le preocupan los actores únicos y específicos, sino los actores típicos y sus acciones típicas. Todos los observadores del mundo de la vida desarrollan constructos que les permiten comprender lo que ocurre en este mundo, pero la capacidad de entender el mundo de la vida es mayor en el científico debido a que el observador (científico) crea sistemáticamente constructos más abstractos y estandarizados para la comprensión de la vida cotidiana.

La clave del enfoque científico de Schutz es la construcción de estos constructos de segundo orden o, en términos sociológicos más convencionales, de tipos ideales de actores sociales y acción social. (Schutz nos ofrece un buen ejemplo en su ensayo sobre el «extraño» y «el que regresa a casa.) Esto implica la sustitución teórica de los seres humanos en el mundo de la vida por títeres (o, como Schutz los denomina con frecuencia, «homúnculos») creados por el científico social. El modelo científico del mundo de la vida «no está poblado de seres humanos con toda su humanidad, sino de títeres, de *tipos*; que son construidos como si pudieran llevar a cabo acciones y reacciones» (Schutz, 1973: 255).

Schutz piensa en términos de tipos de personas y en tipos de cursos de acción que los actores adoptan.

Los científicos sociales limitan la conciencia de los títeres a lo estrictamente necesario para realizar el curso típico de acción, que es relevante para la solución del problema científico analizado. Los títeres no son capaces de percibir de un modo selectivo los objetos de su entorno, que pueden ser útiles para la solución del problema considerado. No existen en situaciones creadas por ellos, sino por el científico social. Los títeres no eligen, y tampoco tienen un conocimiento diferente del conocimiento típico que les supone el científico social. La siguiente cita es uno de los enunciados más completos de Schutz sobre la naturaleza de los títeres del científico social:

> El especialista les atribuye una conciencia solo aparente, construida de tal modo que el acervo de conocimiento a mano que se les asigna (incluyendo el conjunto adscrito de motivos invariables) haría subjetivamente comprensibles las acciones originadas en él, siempre que fueran llevadas a cabo por actores reales dentro del mundo social. Pero el títere y su conciencia artificial no están sometidos a las condiciones ontológicas de los seres humanos. El homúnculo no nació, no crece ni morirá. No tiene esperanzas ni temores; no conoce la ansiedad como principal motivo de todos sus actos. No es libre en el sentido de que su acción pueda transgredir los límites que ha establecido su creador, el científico social. Por lo tanto, no puede tener otros conflictos de intereses y motivos que los que aquél le ha atribuido. No puede errar, si errar no es su destino típico. No puede elegir, salvo entre las alternativas que el científico social ha colocado ante él como abiertas a su elección... El homúnculo, colocado en una relación social, participa en ella en su totalidad. No es más que el creador de su función típica, porque la conciencia artificial que se le ha atribuido no contiene otros elementos que los necesarios para dotar de sentido subjetivo a tales funciones.
>
> (Schutz, 1973: 41)

Así, mediante la construcción de tipos ideales de actores y acciones, el científico social desarrolla las herramientas necesarias para analizar el mundo social.

La construcción de estos títeres (o, en general, de tipos ideales) no es un proceso arbitrario. Para reflejar fielmente la realidad subjetiva del mundo de la vida y cumplir los requisitos de una ciencia rigurosa, los tipos ideales deben cumplir los siguientes criterios:

1. *Postulado de relevancia:* Siguiendo a Weber, Schutz estableció que el aspecto del mundo social sujeto a investigación debía determinar qué es lo que iba a ser estudiado y cómo debía abordarse. En otras palabras, lo que hace el científico social debe ser relevante para el asunto que está investigando en el mundo de la vida.
2. *Postulado de adecuación:* Según este principio, el científico social debe construir los tipos ideales de manera que las tipificaciones de la conducta de los actores en el mundo de la vida tengan sentido tanto para los propios actores como para sus semejantes.

3. *Postulado de coherencia lógica:* Deben construirse los tipos con un alto grado de coherencia, claridad y nitidez y deben ser compatibles con los principios de la lógica formal. El cumplimiento de este postulado «garantiza la validez objetiva de los objetos de pensamiento construidos por el científico social» (Schutz, 1973: 43).
4. *Postulado de compatibilidad:* Los tipos construidos por el científico social deben ser compatibles con el cuerpo existente de conocimiento científico o deben demostrar por qué al menos parte de este cuerpo de conocimiento es inadecuado.
5. *Postulado de interpretación subjetiva:* Los tipos científicos, así como los modelos más generales del mundo social, deben basarse en el significado subjetivo que tiene la acción para los actores reales del mundo de la vida cotidiana, y ser compatibles con él.

Para Schutz, el científico social que se adhiere a estos cinco postulados creará tipos y modelos que son válidos tanto para obtener el significado subjetivo de los actores del mundo de la vida como para cumplir los requisitos de una ciencia rigurosa.

TIPIFICACIONES Y RECETAS

En este apartado analizaremos el uso que hace Schutz de los tipos ideales (constructos de segundo orden) para analizar científicamente el mundo social. Sin embargo, como ya hemos mencionado, las personas desarrollan y usan *tipificaciones* (constructos de primer orden) en el mundo social. En cualquier situación que se da en el mundo de la vida cotidiana, una acción viene determinada «por un tipo constituido en experiencias anteriores» (Schutz y Luckmann, 1973: 229). Las tipificaciones ignoran los rasgos individuales y particulares y se centran sólo en caracteristicas genéricas y homogéneas.

Mientras tipificamos rutinariamente a los demás, las personas también se auto-tipifican: «Hasta cierto punto, el hombre tipifica su propia situación dentro del mundo social y las diversas relaciones que tiene con sus semejantes y con los objetos culturales» (Schutz, 1976: 233).

La tipificación adopta muchas formas. Cuando llamamos a algo por su nombre (por ejemplo, hombre, perro), estamos tipificando. En términos generales, siempre que hacemos uso del lenguaje, estamos tipificando; de hecho, Schutz llama al lenguaje «el medio tipificador *par excellence*» (1973: 75). Al lenguaje se le puede considerar una «mina» de tipologías de la que nos servimos para dar sentido al mundo social.

La relación entre las tipificaciones y el lenguaje evidencia que las tipificaciones existen en la sociedad, y que las personas adquieren y almacenan tipificaciones a través del proceso de la socialización y, de hecho, durante toda su vida. Las tipologías que usamos se derivan de la sociedad y son socialmente

aprobadas. Han superado la prueba del tiempo y han llegado a institucionalizarse como herramientas tradicionales y habituales para la vida social. Si bien el individuo puede crear algunas tipificaciones, la mayoría de ellas son preconstituidas y derivadas de la sociedad.

En algunas ocasiones, Schutz habla de *recetas* cuando analiza las tipificaciones, y con frecuencia utiliza ambos términos como sinónimos. Las recetas, como las tipificaciones, «sirven de técnicas para comprender o, por lo menos, controlar aspectos de... la experiencia» (Natanson, 1973a: xxix). Las recetas, sin embargo, tienden a tener relación con las situaciones, mientras las tipificaciones se refieren más bien a las personas. Las personas utilizan las recetas para controlar el millar de situaciones en las que se encuentran todos los días. Así, cuando alguien nos saluda con la receta «¿qué tal estás?» respondemos con la receta «bien, ¿y tú?» Y recurriendo a la analogía del arte culinario, Schutz señala que nos servimos de «un conocimiento de libro de recetas culinarias... para tratar las cuestiones rutinarias de la vida cotidiana... La mayoría de nuestras actividades diarias, desde levantarnos hasta ir a dormir, son de este tipo. Se realizan de acuerdo con recetas que se reducen a hábitos culturales de trivialidades que no se cuestionan» (1976: 73-74). Incluso cuando nos encontramos en situaciones problemáticas o inusuales, lo primero que hacemos es recurrir a nuestras recetas. Solo cuando vemos con claridad que no sirven, las abandonamos e intentamos crear, desarrollar mentalmente, nuevas fórmulas para manejar las situaciones.

Schutz y Luckmann (1973: 231) subrayan las condiciones bajo las cuales las situaciones se hacen problemáticas y las personas se ven en la necesidad de crear nuevas fórmulas para manejarlas (nuevas recetas y tipificaciones). Si no disponen de una receta válida para manejar una situación nueva, o si una receta no les permite manejar la situación que supuestamente deben controlar, las personas se ven en la necesidad de crear una nueva. Dicho de otro modo, cuando el acervo de conocimiento actualmente disponible no es suficiente, la persona debe crear e incorporar a él nuevas recetas (o tipificaciones).

Debido a la existencia recurrente de situaciones problemáticas, las personas no pueden confiar plenamente en las recetas y tipificaciones. Deben ser suficientemente capaces de adaptarse a circunstancias imprevistas. Las personas necesitan tener una «inteligencia práctica» para manejar las situaciones imprevistas, deben tener en mente líneas alternativas de acción y crear nuevas fórmulas para manejar las situaciones.

INTERSUBJETIVIDAD

En términos generales, la sociología fenomenológica de Schutz se centra en la intersubjetividad no sólo debido a que Husserl la ignoró, sino también porque nuestro pensador creía que las demás ciencias la daban por sentada y ninguna la había explorado. El estudio de la intersubjetividad busca respuesta a preguntas

como las siguientes: ¿Cómo conocemos otras mentes?, ¿cómo conocemos otros self?, ¿cómo se produce la reciprocidad de perspectivas? ¿cómo se produce la comprensión y la comunicación recíproca?

El mundo intersubjetivo no es un mundo privado; es común a todos. Existe «porque vivimos en él como hombres entre otros hombres, con quienes nos vinculan influencias y labores comunes, comprendiendo a los demás y siendo comprendidos por ellos» (Schutz, 1973: 10). La intersubjetividad existe en el «presente vivido» en el que nos hablamos y nos escuchamos unos a otros. Compartimos el mismo tiempo y espacio con otros. «Esta simultaneidad es la esencia de la intersubjetividad, significa que *capto la subjetividad del alter ego al mismo tiempo que vivo en mi propio flujo de conciencia*... Y esta captación en simultaneidad del otro, así como su captación recíproca de mi, hacen posible *nuestro* ser conjunto en el mundo» (Natanson, 1973: xxxii-xxxiii; cursivas añadidas).

La frase de la cita anterior que está en cursiva nos proporciona la esencia del pensamiento de Schutz sobre la intersubjetividad. A Schutz no le interesaba la interacción física de las personas, sino el modo en que se comprenden recíprocamente sus conciencias, la manera en que se relacionan intersubjetivamente unas con otras.

Schutz también utiliza la idea de la intersubjetividad en un sentido más amplio para referirse a todo lo que es social. Afirma que el conocimiento es intersubjetivo (o social) en tres sentidos. Primero, existe una *reciprocidad de perspectivas* por la que suponemos que las otras personas existen, y que los objetos son conocidos o cognoscibles por todos. A pesar de esta reciprocidad de perspectivas, es evidente que un mismo objeto puede significar cosas diferentes para personas distintas. Esta dificultad se supera en el mundo social debido a la existencia de dos «idealizaciones». La idealización de la *intercambiabilidad de los puntos de vista* implica que si nos ponemos en el lugar de otras personas vemos las cosas como ellas las ven. La idealización de la *congruencia del sistema de relevancia* supone que podemos ignorar nuestras diferencias, y que los objetos tienen una definición lo suficientemente parecida para todos como para permitirnos proceder como si las definiciones fueran idénticas. (Schutz engloba estas dos idealizaciones bajo el encabezamiento de la «tesis general de las perspectivas recíprocas».)

El segundo sentido en el que el conocimiento es intersubjetivo (o social) es en el del *origen social del conocimiento*. Si bien los individuos crean, en efecto, una pequeñísima parte de su propio conocimiento, la mayoría de él existe en acervos comunes de conocimiento y los adquieren mediante la interacción social con sus padres, sus maestros y sus pares.

En tercer lugar, el conocimiento es intersubjetivo en el sentido de que existe una *distribución social del conocimiento*. Es decir, el conocimiento que poseen las personas varía de acuerdo con su posición en la estructura social. En nuestro pensamiento de sentido común tenemos en cuenta el hecho de que el acervo de conocimiento real varía entre los individuos de acuerdo con sus posiciones sociales.

Así, mientras Husserl identificaba el ego trascendental como su preocupación central, Schutz dió un giro exterior a la fenomenología para analizar el mundo intersubjetivo, el mundo social. (Si bien es esta una importante diferencia, no debemos perder de vista el hecho de que ambos pensadores se centraron en la intersubjetividad; Husserl dentro del reino de la conciencia y Schutz en el mundo social.)

EL MUNDO DE LA VIDA

El *mundo de la vida* (o *Lebenswelt*), es la denominación (derivada de Husserl) que dió Schutz al mundo en el que la intersubjetividad tiene lugar. Ya hemos examinado esta idea, especialmente el intento anterior de distinguir el mundo de la vida del mundo de la ciencia. Ahora es preciso analizar más sistemáticamente el mundo de la vida.

Schutz utiliza muchos términos para comunicar lo que quiere decir con este término, entre ellos el «mundo del sentido común», el «mundo de la vida diaria», «el mundo del trabajo cotidiano», la «realidad mundana», «la realidad eminente de la vida del sentido común», etc.. (Natanson, 1973: xxv). Es en este mundo donde las personas actúan con la «actitud natural»; es decir, donde las personas dan por sentado que este mundo existe y no dudan de su realidad hasta que surgen situaciones problemáticas.

Schutz define seis características básicas del mundo de la vida. Primera, se caracteriza por una tensión especial de la conciencia, que Schutz denomina «estado de alerta» (1973: 213), en el que el actor presta «plena atención a la vida y sus requisitos». Por el contrario, en el mundo de los sueños, por ejemplo, el actor no está despierto. Segundo, el actor no duda de la existencia de este mundo. De nuevo a diferencia del actor, en el mundo de la ciencia social el científico duda del mundo de la vida, y es esa duda lo que le permite analizarlo científicamente. Tercera, es en el mundo de la vida donde las personas trabajan; es decir, emprenden una «acción en el mundo externo basada en un proyecto y caracterizada por la intención de producir mediante el movimiento corporal el estado de cosas proyectado» (Schutz, 1973: 212). Es el trabajo lo que se encuentra en el núcleo del mundo de la vida:

> La región central del mundo de la vida es el mundo del trabajo... Específicamente, es una esfera de actividades dirigida hacia objetos, animales y personas que están «dentro de nuestro alcance real». Típicamente, las operaciones se realizan en él siguiendo «recetas de acción comprobadas»: es «mi mundo de actividades rutinarias»... Este trabajo es una actuación totalmente física sobre objetos tangibles, que tiene por objeto moldearlos y usarlos para propósitos tangibles.
>
> (Wagner, 1983:290)

Sin embargo, en el mundo de la fantasía las personas no trabajan en ese sentido del término. Cuarta, hay una forma específica de experimentar el propio

self por la que el self trabajador se vive como un self pleno. En ciencia social, el self trabajador del científico no se vive como un self pleno, puesto que el trabajo del científico constituye sólo una parte de su vida. Quinta, el mundo de la vida se caracteriza por una forma específica de socialidad que implica el «mundo intersubjetivo común de la comunicación y la acción social» (Schutz, 1973: 230). Obviamente, el mundo de los sueños y el de las fantasías no son mundos intersubjetivos. Finalmente, en el mundo de la vida existe una perspectiva específica del tiempo, que implica la intersección del flujo del tiempo personal y del flujo temporal de la sociedad. Por el contrario, en el mundo de los sueños o de las fantasías el paso del tiempo de una persona está desligado del paso del tiempo en la sociedad. Es decir, podemos fantasear, por ejemplo, sobre la vida en la Edad Media mientras vivimos en el siglo XX.

Si bien Schutz suele escribir como si existiera un único mundo de la vida, en realidad cada uno de nosotros tiene su propio mundo de la vida, aunque existan numerosos elementos comunes en todos ellos. Por lo tanto, otros pertenecen a nuestro mundo de la vida y nosotros pertenecemos a los mundos de la vida de muchos otros.

El mundo de la vida es un mundo intersubjetivo, pero un mundo que existía mucho antes de nuestro nacimiento; nuestros predecesores lo crearon. Nos es dado (particularmente las tipificaciones y recetas, pero también las instituciones sociales, etc...) para experimentarlo e interpretarlo. Así, cuando experimentamos el mundo de la vida estamos experimentando un mundo inexorable que constriñe nuestros actos. Sin embargo, no sólo estamos dominados por la estructura preexistente del mundo de la vida:

> Para llevar a cabo los propósitos que buscamos en él, entre nuestros semejantes, tenemos que dominarlo y modificarlo... estos objetos ofrecen resistencia a nuestros actos, resistencia que debemos superar o a la cual debemos rendirnos... un motivo pragmático gobierna nuestra actitud natural hacia el mundo de la vida cotidiana. En este sentido, el mundo es algo que debemos modificar por nuestras acciones o que las modifica.
>
> (Schutz, 1973: 209)

Es aquí donde comenzamos a clarificar la dialéctica del pensamiento de Schutz, cuando entendemos que los actores y las estructuras se influyen recíprocamente. Wagner adopta esta postura dialéctica al afirmar que las ideas de Schutz sobre el mundo de la vida combinan la experiencia individual «no sólo con las de interacción social y, por tanto, con los mundos de la vida de otros, sino también con esquemas y prescripciones [tipificaciones y recetas] de interpretación para la conducta práctica socialmente predados» (1983: 289).

La dialéctica se hace más clara en la reflexión de Schutz sobre el mundo cultural. Por un lado, es evidente que tanto las personas del pasado como las del presente crean el mundo cultural, puesto que se «origina en acciones humanas y ha sido instituido por ellas, por las nuestras y las de nuestros semejantes, contemporáneos y predecesores. Todos los objetos culturales —herramientas, sim-

bolos, sistemas de lenguaje, obras de arte, instituciones sociales, etc...— apuntan en su mismo origen y significado a las actividades de sujetos humanos» (Schutz, 1973: 329). Por otro lado, este mundo cultural es externo y coercitivo para los actores: «Me encuentro a mí mismo en mi vida diaria dentro de un mundo que no sólo yo he creado... He nacido en un mundo social preorganizado que me sobrevivirá, un mundo compartido desde el exterior con semejantes organizados en grupos» (Schutz, 1973: 329).

En su análisis del mundo de la vida, lo que le preocupaba principalmente a Schutz era el acervo social de conocimiento común, que conduce a la acción más o menos habitual. Ya hemos estudiado *el conocimiento de las tipificaciones y recetas*, que es el componente principal del acervo de conocimiento. Schutz considera este conocimiento como el elemento más variable de nuestro acervo debido a que somos capaces de manejar una situación problemática creando fórmulas innovadoras. Es menos probable que los otros dos aspectos de nuestro acervo de conocimiento se conviertan en algo problemático. El *conocimiento de técnicas* (por ejemplo, cómo andar) es la forma más básica de conocimiento en el sentido de que raramente se convierte en problemático (en el caso de andar, una excepción sería una parálisis temporal) y por ello se le asigna un alto grado de seguridad. El *conocimiento útil* (por ejemplo, conducir un coche o tocar el piano), constituye una solución definitiva a una situación problemática. El conocimiento útil es más problemático (por ejemplo, cuando nos encontramos en una situación de emergencia y necesitamos pensar cómo se conduce) que el conocimiento de técnicas, pero es menos probable que se convierta en problemático que el conocimiento de recetas y tipificaciones.

Componentes privados del conocimiento

Schutz también era consciente de que todos los elementos del reino cultural varían de unos individuos a otros a causa de que las experiencias personales difieren. El acervo de conocimiento está «biográficamente articulado»:

> Eso significa que yo «conozco» más o menos adecuadamente lo que constituye el «resultado» de situaciones anteriores. Es más, yo «sé» que mi situación es en ese sentido absolutamente «única». En efecto, el acervo de conocimiento, a través del cual yo determino la situación presente, tiene una articulación biográfica «única». Esta hace referencia no sólo al contenido, al «significado» de todas las experiencias anteriores depositadas en las situaciones. También hace referencia a la intensidad..., la duración, y la secuencia de estas experiencias. Esta circunstancia es de singular importancia, puesto que realmente constituye el acervo individual de conocimiento.
>
> (Schutz y Luckmann, 1973: 111-112)

Así, de acuerdo con Schutz, el acervo de conocimiento tiene invariablemente un componente privado. Sin embargo, este componente único y privado del acervo de conocimiento no sólo es una creación del actor: «Debe subrayar-

se... que la secuencia, la profundidad y proximidad de la experiencia, e incluso la duración de las experiencias y la adquisición de conocimiento, son socialmente objetivadas y vienen socialmente determinadas. En otras palabras, existen categorías sociales de articulación biográfica» (Schutz y Luckmann, 1973: 113).

Los acervos privados de conocimiento, debido a que tienen su fuente en las biografías individuales, no forman parte del mundo de la vida. Como son biográficos por naturaleza, Schutz no creía que los componentes privados y únicos de conocimiento fueran susceptibles de estudio científico. No obstante, son componentes importantes de la vida cotidiana de los actores reales.

REINOS DEL MUNDO SOCIAL

Schutz identificó cuatro reinos diferentes de la realidad social. Cada uno constituye una abstracción del mundo social y se distingue por su grado de inmediatez (el grado en el que las situaciones están al alcance del actor) y determinabilidad (el grado en el que el actor puede controlar esas situaciones). Los cuatro reinos son el *umwelt* —el reino de la realidad social directamente experimentada—, el *mitwelt* —el reino de la realidad social indirectamente experimentada—, el *folgewelt* —el reino de los sucesores—, y el *vorwelt* —el reino de los predecesores. Para Schutz, los reinos de los sucesores y los predecesores (*folgewelt* y *vorwelt*) tienen un interés periférico. Sin embargo, los analizaremos brevemente porque el contraste entre ellos nos ayuda a clarificar ciertas características de los que realmente le interesan a Schutz: el *umwelt* y el *mitwelt*.

Folgewelt y *Vorwelt*

El futuro (*folgewelt*) constituye una categoría puramente residual en la obra de Schutz (a diferencia de lo que sucede en la obra de Marx, en la que juega un papel central en su dialéctica). Es un mundo totalmente libre y completamente indeterminado. El científico social puede anticipar el futuro sólo de una manera harto general y no le resulta posible describirlo en detalle. No es prudente confiar en los tipos y modelos ideales de futuro construidos por el científico social. Así, la ciencia fenomenológica de Schutz tiene poco que ofrecer al científico convencional que intenta iluminar o predecir el futuro [1].

El pasado (*vorwelt*), en cambio, es más susceptible de análisis por el científico social. La acción de los que vivieron en el pasado está totalmente definida; no existe elemento alguno de libertad porque las causas de sus acciones, las acciones mismas, y sus resultados, ya han ocurrido. A pesar de esta definición, el estudio de los predecesores presenta dificultades para una sociología subjetiva. Es difícil interpretar las acciones de las personas que vivieron

[1] Podemos estudiar lo que los contemporáneos *esperan* del futuro, pero no el futuro en sí.

en un tiempo pasado porque usamos categorías contemporáneas de pensamiento para analizar la historia pasada, en lugar de las categorías que prevalecieron en ese tiempo. La interpretación de los contemporáneos es probablemente más correcta porque los sociólogos comparten categorías de interpretación con aquellos cuyas acciones estudian. Así, aunque una sociología subjetiva del pasado es posible, la probabilidad de interpretar erróneamente ese pasado es alta.

La cuestión más importante aquí es que la meta de Schutz era desarrollar una sociología basada en las interpretaciones del mundo social que hacen los actores que son estudiados. Es difícil conocer las interpretaciones de los predecesores, e imposible anticipar y comprender las de los sucesores. Sin embargo, es posible entender a los contemporáneos (*mitwelt*) y las interpretaciones de aquellos con los que estamos en estrecho contacto cara-a-cara (*umwelt*).

Umwelt y relaciones-nosotros

El *umwelt* implica lo que Schutz denomina «asociados», o personas implicadas en relaciones cara-a-cara. Así, la idea del *umwelt* es «aplicable por igual a una charla íntima entre amigos y a la copresencia de extraños en un vagón de ferrocarril» (Schutz, 1973: 16). Estar en contacto cara-a-cara es todo lo que se requiere para formar parte del *umwelt*. El *umwelt* tiene un carácter e intensidad únicos:

> ...Cada copartícipe interviene en la vida en curso del otro, puede captar en un presente vívido los pensamientos del otro tal como este los construye, paso a paso. Así, cada uno de ellos comparte las anticipaciones del futuro del otro —planes, esperanzas o ansiedades—. En resumen, cada uno de los asociados se halla implicado en la biografía del otro; envejecen juntos; viven, por decir así, en una pura *relación-nosotros*.
>
> (Schutz, 1973: 16-17)

Las *relaciones-nosotros* se definen por un grado relativamente alto de intimidad, que viene determinado por la medida en la que los actores están familiarizados con las biografías personales de otros. La relación-nosotros pura es una relación cara-a-cara «en la que los copartícipes son mutuamente conscientes de ellos mismos y participan solidariamente en las vidas de cada uno durante algún tiempo, por corto que sea» (Schutz, 1932/1967: 164). La relación-nosotros implica la conciencia de los participantes, a la vez que los modelos de acción e interacción que caracterizan la interacción cara-a-cara. La relación-nosotros se caracteriza por una «orientación hacia el tú» que «es la forma universal en el que el otro es experimentado 'en persona'» (Schutz y Luckmann, 1973: 62). En otras palabras, las relaciones-nosotros son sumamente personales e inmediatas.

La inmediatez de la interacción tiene dos implicaciones para las relaciones sociales. Primera, en una relación-nosotros, a diferencia de lo que sucede en

una relación-ellos, existen muchos indicadores de la experiencia subjetiva de otros. La inmediatez permite a cada actor penetrar en la conciencia del otro. Segunda, cuando entablamos cualquier relación social, un individuo tiene sólo un conocimiento típico del otro. Sin embargo, en un proceso continuado de interacción cara-a-cara, las tipificaciones del otro son comprobadas, revisadas, reformuladas y modificadas. Es decir, la interacción con otros modifica necesariamente las tipologías.

Schutz no sólo analizó las relaciones-nosotros *per se*, también vinculó estas relaciones con los fenómenos culturales que se producían en el mundo real. Por ejemplo, en el curso de las relaciones-nosotros los actores aprenden las tipificaciones que les permiten sobrevivir socialmente. Las personas no sólo aprenden recetas en las relaciones-nosotros, sino que también las utilizan allí: las comprueban y las modifican cuando se demuestra que no son adecuadas o efectivas.

Schutz era consciente de que existía un toma y daca considerable entre los actores en el curso de las relaciones-nosotros. Las personas ponen a prueba diferentes líneas de acción con otras personas. Abandonan rápidamente las que provocan reacciones hostiles y utilizan las que son aceptadas. Las personas también pueden encontrarse en situaciones en las que sus recetas no funcionen y verse en la necesidad de crear líneas de acción apropiadas y efectivas. En otras palabras, en las relaciones-nosotros los actores modifican constantemente sus acciones tomando en consideración a aquéllos con los que están interactuando.

Las personas también modifican sus concepciones de los otros. Entablan una relación determinada partiendo de ciertos supuestos sobre lo que piensan los otros actores. En general, suponen que el pensamiento de los otros es del mismo orden que el suyo propio. A veces esta impresión se confirma en el trato, pero en otras circunstancias las expresiones faciales, los movimientos, las palabras y las acciones de los otros son incongruentes con la idea que las personas tienen de lo que los otros están pensando. Se ven en la necesidad, entonces, de revisar sus opiniones sobre los procesos de pensamiento de los otros y de modificar sus respuestas sobre la base de esta nueva imagen de lo que los otros piensan. Se trata de un proceso indirecto, ya que las personas no pueden conocer con seguridad lo que otros están pensando. Así, intentan cambiar sus acciones con la esperanza de que este cambio provocará unas respuestas adecuadas. La gente puede verse obligada a revisar su concepción de los procesos de pensamiento de otros y a modificar sus acciones muchas veces antes de conseguir comprender por qué los otros están actuando del modo en que lo hacen. Puede darse el caso de que, en determinadas situaciones, no sean capaces de hacer las suficientes correcciones y, en la confusión más absoluta, huyan de una interacción determinada. En un caso así, buscan situaciones más cómodas donde poder aplicar las recetas conocidas.

En el ámbito de las relaciones-nosotros la mayoría de las acciones se realizan cotidianamente de acuerdo con recetas. Las personas *generalmente* no reflexionan sobre lo que hacen o sobre lo que hacen los otros. Sin embargo, cuan-

do se topan con problemas, pensamientos y acciones inadecuados, se ven en la obligación de abandonar sus recetas y reflexionar sobre lo que sucede para crear una respuesta apropiada. Esto es psicológicamente costoso y, por ello, la gente prefiere actuar e interactuar siguiendo recetas.

En el *umwelt* los actores son libres, y por ello es evidentemente difícil analizarlo desde un punto de vista científico. En el *umwelt* las personas y sus acciones no suelen estar tipificadas. Sin embargo, las personas emplean en el *umwelt* tipificaciones de otras personas y de sus pautas de acción. El resultado es que el científico social puede, aunque con cierta dificultad, construir tipificaciones del *umwelt*. En otras palabras, pueden construirse modelos racionales de este mundo que suele ser irracional, y pueden usarse estos modelos para comprender mejor la vida en el *umwelt*. Por lo menos, pueden utilizarse para valorar las diferencias entre los modelos racionales y el modo que las personas se conducen realmente. En este punto, Schutz (1976: 81) utiliza las tipificaciones de un modo que se asemeja al uso que le dio Weber a sus tipos ideales.

Antes de pasar al análisis del *mitwelt*, es preciso señalar que es en el *umwelt* donde se crean las tipificaciones utilizadas en la vida cotidiana (constructos de primer orden). Así, para Schutz, el *umwelt* es la fuente principal de los constructos de primer orden (a diferencia de los constructos de segundo orden utilizados en las ciencias sociales), y constituye un área de estudio que, aunque presenta numerosas dificultades, es de gran importancia científica. Analizar científicamente el *umwelt* constituye una tarea difícil, y resulta más fácil estudiar científicamente el *mitwelt*. Sin embargo, aunque posiblemente el estudio del *mitwelt* plantea menos dificultades, no es tan gratificante como el análisis del *umwelt* debido al papel que éste desempeña en la creación de tipificaciones y a su importancia crucial en las vidas sociales de las personas en el mundo de la vida.

Mitwelt y relaciones-ellos

El *mitwelt* es ese aspecto del mundo social en el que las personas tratan solamente con personas tipo o con grandes estructuras sociales, en lugar de relacionarse con actores reales. Las personas se ajustan a estos tipos y estructuras, pero en este mundo de «contemporáneos» esas personas no son experimentadas directamente. Como los actores tratan con tipos en lugar de con personas reales, su conocimiento de las personas no está sujeto a la constante revisión que requiere la interacción cara a cara. Este conocimiento relativamente constante de tipos generales de experiencia subjetiva puede estudiarse científicamente, y arrojar así luz sobre los procesos generales, por medio de los cuales las personas se relacionan con el mundo social. Analizaremos más adelante algunos ejemplos específicos del *mitwelt*.

Mientras en el *umwelt* las personas coexisten en el mismo tiempo y espacio, en el *mitwelt* las distancias espaciales hacen imposible la interacción cara a cara. Si la situación espacial cambia y las personas se acercan unas a otras,

entonces se hace posible la interacción cara a cara, pero si eso ocurre, hemos regresado al *umwelt*. Las personas que una vez estuvieron en mi *umwelt*, pueden alejarse de mi y, en última instancia, debido a la distancia espacial, convertirse en parte del *mitwelt*. Por tanto, existe una transición gradual desde el *umwelt* al *mitwelt* a medida que las personas se alejan unas de otras. He aquí cómo describe Schutz esta transición gradual:

> Ahora estamos cara a cara, despidiéndonos y estrechando las manos; ahora él se aleja caminando. Ahora se vuelve para decirme algo; ahora aún puedo verlo saludarme con la mano; ahora ha desaparecido al volver una esquina. Es imposible decir en qué momento preciso terminó la situación cara a cara y mi copartícipe se convirtió en un mero contemporáneo, sobre quien tengo conocimiento (es probable que haya llegado ya a su casa) pero no experiencia directa.
>
> (Schutz, 1976: 37)

De un modo similar, no hay líneas divisorias claras entre los distintos niveles del *mitwelt* analizados más abajo.

El *mitwelt* constituye un mundo estratificado con niveles que dependen del grado de anonimato. Cuanto más anónimo es el nivel, más susceptibles de análisis científico son las relaciones entre las personas. Algunos de los principales niveles existentes en el *mitwelt*, de menos anónimo a más anónimo, son:

1. Aquellos con quienes los actores se encontraron cara a cara en el pasado y es posible que se encuentren de nuevo. Lo más probable es que los actores tengan un conocimiento mutuo debido a que se encontraron en el pasado y pueden volver a encontrarse en el futuro. Aunque vemos aquí un grado de anonimato relativamente bajo, esta relación no implica una interacción cara a cara. Si más adelante estas personas se encuentran personalmente, su relación formaría parte del *umwelt* y dejaría de pertenecer al *mitwelt*.
2. Aquellos que una vez se encontraron, no a través de nosotros, sino a través de personas que nosotros tratamos. Como este nivel se basa en un conocimiento de segunda mano de otros, implica un grado más alto de anonimato que el nivel de las relaciones con personas que hemos conocido en el pasado. Si siempre conociésemos personas de este modo, la relación comenzaría a formar parte del *umwelt*.
3. Aquellos a los que se va a conocer. En la medida en la que todavía no les conocemos, nos relacionamos con ellos como si fueran tipos, pero una vez que los conocemos, la situación forma parte del *umwelt*.
4. Aquellos a los que conocemos no como individuos concretos, sino como posiciones y roles. Por ejemplo, sabemos que existen personas que reparten el correo y personas que procesan nuestros cheques, y aunque tenemos opiniones sobre ellas como tipos, nunca las hemos conocido personalmente.

5. Las colectividades cuyas funciones conocemos sin conocer a ningún individuo de los que hay en ellas. Por ejemplo, tenemos cierto conocimiento del Senado, pero pocas personas conocen realmente a alguno de los individuos que forman parte de él, si bien existe la posibilidad de conocerlos.
6. Las colectividades que son tan anónimas que tenemos pocas oportunidades de conocer a personas que forman parte de ellas. Para la mayoría de las personas, la Mafia sería un buen ejemplo de este tipo de colectividad.
7. Las estructuras objetivas de significado que han sido creadas por contemporáneos con quienes los actores no tienen ni han tenido una interacción cara a cara. Las reglas de la gramática inglesa ilustran este tipo de estructuras de significado.
8. Las creaciones físicas realizadas por una persona a quien jamás conocimos y probablemente nunca conoceremos. Por ejemplo, las personas tienen una relación sumamente anónima con un cuadro de un museo.

Si nos adentráramos aún más en el análisis de las relaciones del *mitwelt*, comprobaríamos que cada vez son más impersonales y anónimas. Las personas que no tienen una interacción cara a cara con otras no pueden saber lo que éstas piensan. Su conocimiento se reduce, por lo tanto, a «tipos generales de experiencia subjetiva» (Schutz, 1932/1967: 181).

Las *relaciones-ellos*, que se encuentran en el *mitwelt*, se caracterizan por la interacción con contemporáneos impersonales (por ejemplo, el cartero, a quien nunca hemos visto, que nos reparte el correo) en lugar de asociados (por ejemplo, un amigo personal). En las relaciones-ellos, los pensamientos y las acciones de las personas se rigen por tipificaciones anónimas.

En la relación-ellos «pura», los esquemas de conocimiento típicos usados para definir otros actores no pueden modificarse. Como no interactuamos con personas reales sino con contemporáneos impersonales, la información que difiere de nuestras tipificaciones no nos es dada. En otras palabras, las nuevas experiencias no son constitutivas de las relaciones-ellos. Las tipificaciones culturales determinan la acción, y no pueden ser modificadas por los pensamientos y las acciones de los actores en una relación-ellos. Así, mientras las relaciones-nosotros están sujetas a negociación, no ocurre lo mismo con las relaciones-ellos.

A pesar de la distinción entre relaciones-nosotros y relaciones-ellos, las tipificaciones usadas en las relaciones-ellos tienen sus raíces históricas en las relaciones-nosotros: «La primera y originalmente la más objetiva solución de un problema aún depende en buena medida de la conciencia subjetiva relevante del individuo» (Schutz y Luckmann, 1973: 225). Sin embargo, estas soluciones se hacen cada vez más tipificadas y anónimas; en suma, cada vez más forman parte del reino cultural.

CONCIENCIA

Si bien la preocupación central de Husserl era la conciencia, especialmente las estructuras universales de la conciencia, Schutz se centró en la intersubjetividad, en el mundo de la vida, en las relaciones-nosotros y en las relaciones-ellos. Así, para Schutz la conciencia no constituía en sí misma un centro de interés, sino el punto de partida para su ciencia de la intersubjetividad.

Nuestro pensador creía que la conciencia era relativamente poco importante en el mundo cotidiano, debido a que en él la acción se realizaba de acuerdo con recetas, y que los actores prestaban escasa atención a lo que pasaba por su mente o por la de otros. Asimismo, pensaba (1932/1967: 190) que una ciencia de la sociología fenomenológica podía ignorar la conciencia individual. De hecho, como la mente no era susceptible de análisis científico, y como su deseo era analizar la intersubjetividad, Schutz admitió explícitamente en su obra que abandonaba el enfoque fenomenológico tradicional sobre los procesos mentales (1932/1967: 97). Nos encontramos, pues, ante la situación aparentemente paradójica de un sociólogo conocido como el fenomenólogo más famoso de su campo, que abandona el enfoque que caracteriza a la fenomenología. No obstante, la paradoja se resuelve cuando nos percatamos de que Schutz sí experimentó el tradicional interés fenomenológico por la subjetividad. Pero en lugar de centrarse en la subjetividad individual (como hizo Husserl), Schutz se centró, como ya hemos visto a lo largo del capítulo, en la intersubjetividad.

Además de su admitido interés por la intersubjetividad, también se ocupó de analizar la conciencia. De hecho, Schutz afirmaba que en la base de todas sus inquietudes sociológicas yacían los «procesos del establecimiento del significado y la comprensión que tenían lugar en el interior de los individuos, los procesos de la interpretación de la conducta de otras personas y los procesos de autointerpretación» (1932/1967: 11).

La base filosófica de la imagen que Schutz tenía del mundo social, a pesar de que para el mismo Schutz no era susceptible de estudio científico, era la conciencia profunda (*durée*), donde se encuentra el proceso del establecimiento del significado, de la comprensión, la interpretación y la autointerpretación. El fundamento de una sociología fenomenológica debía ser descubrir «el modo en que se constituye el significado en la experiencia individual del ego solitario. Descubriremos así el significado de su origen en el tiempo interior de la conciencia, en la duración del ego tal y como vive a través de su experiencia» (Schutz, 1932/1967: 13). Esta fue la cuestión de mayor importancia para los filósofos que precedieron a Schutz, Henri Bergson y Edmund Husserl. Estos se preocuparon de filosofar sobre lo que ocurría dentro de la mente, pero la cuestión central para Schutz era cómo convertir este interés en una preocupación sociológica científica.

Schutz se inspiró en la obra de Max Weber, particularmente en la parte de su obra dedicada a la acción social, porque reflejaba, según Schutz, tanto un interés por la conciencia como una preocupación por una sociología científica.

Como estudiamos en el capítulo séptimo, el interés por la acción individual era secundario para Weber, más preocupado por la influencia de las estructuras sociales sobre la acción que por las bases de la acción dentro de la conciencia. De acuerdo con Prendergast, Schutz «no estaba realmente interesado por la teoría de la burocracia de Weber, por su sociología de la religión, por su sociología política o por su historia económica general» (1986: 15). Lo que verdaderamente le interesó a Schutz de Weber fue sólo una pequeña y periférica parte de su sociología. Aun así, Weber constituía un modelo menos que satisfactorio para Schutz, pero no por las razones que se deducen de lo expuesto más arriba. Para Schutz, el problema de la obra de Weber eran sus debilidades en la concepción de la conciencia. Weber no distinguió entre tipos de significado ni tampoco entre significados y motivos. Al clarificar lo que Weber no consiguió hacer, Schutz nos ofreció una buena porción de ideas sobre su propia concepción de la conciencia.

Significados y motivos

Schutz afirmaba que era preciso distinguir entre significados y motivos. Distinguió entre dos subtipos de significados y de motivos. Aunque no siempre logró diferenciarlos nítidamente, para Schutz los *significados* hacen referencia al modo en que los actores determinan qué aspectos del mundo social son importantes para ellos, mientras los *motivos* se refieren a las razones que explican la acción de los actores. Un tipo de significado es el contexto de significado *subjetivo*. Es decir, a través de nuestra propia construcción mental de la realidad definimos ciertos componentes de la realidad como significativos. Sin embargo, aunque este proceso es importante en el mundo de la vida cotidiana, Schutz no lo creía susceptible de estudio científico debido a su naturaleza idiosincrásica.

El segundo tipo de significado es de gran importancia para la sociología científica: el contexto de significado *objetivo*, los conjuntos de significados que existen en la cultura y que son compartidos por toda la colectividad de los actores. Puesto que estos conjuntos de significados son comunes y no idiosincrásicos, los sociólogos y cualquier persona pueden acceder a ellos. Dado que tienen una existencia objetiva, el sociólogo puede estudiarlos de manera científica. Schutz criticó a Weber por no distinguir entre significado subjetivo y significado objetivo y por no aclarar que una sociología científica podía explicar esos contextos de significado objetivo.

Schutz también distinguió entre dos tipos de motivos: motivos «para» y motivos «porque». Ambos se refieren a las razones que explican las acciones de un individuo, pero sólo los motivos «porque» son accesibles tanto para la persona que actúa como para el sociólogo. Los *motivos para* constituyen las razones por las que un actor emprende ciertas acciones para alcanzar cierto objetivo o producir una ocurrencia futura. Sólo existen si la acción se realiza. Los motivos «para» son «subjetivos». Forman parte de la conciencia profunda, del

flujo real de la conciencia, y como tales son inaccesibles tanto para el actor como para el observador científico. Unicamente el actor puede captar retrospectivamente los motivos «para», una vez que la acción ha terminado y se ha (o no) alcanzado el objetivo. La sociología no debe interesarse por los motivos «para» porque son difíciles de estudiar científicamente. Pero sí puede explorar los *motivos porque* u ofrecer una visión retrospectiva de los factores pasados (por ejemplo, los antecedentes personales, la psique individual, el entorno) que son la causa de una conducta individual. Como los motivos «porque» son «objetivos», pueden estudiarse retrospectivamente recurriendo a métodos científicos. Debido a que las acciones ya han ocurrido, las razones que las explican son accesibles tanto para el actor como para el científico social. Sin embargo, ni otros actores ni otros científicos sociales pueden conocer plenamente los motivos de los demás, ni siquiera los motivos «porque». Tanto los actores como los científicos deben darse por satisfechos con ser capaces de analizar los motivos típicos.

A pesar de que los motivos «para» son más accesibles al científico social que los motivos «porque», Schutz se sintió ligeramente más inclinado a estudiar los motivos «porque». Esa preocupación suponía un regreso husserliano hacia el interés por la conciencia, aun cuando Schutz, como ya hemos señalado varias veces, se esforzó por dar un giro externo a la fenomenología de Husserl, hacia el mundo intersubjetivo. Sin embargo, Schutz estaba convencido de que toda interacción social se basaba en una reciprocidad de motivos: «Los motivos para del actor se convertirán en motivos porque de su copartícipe y viceversa» (1976: 23).

Schutz encuadra sus conceptos sociológicos mas básicos en la conciencia. La *acción*, por ejemplo, constituye una «conducta humana proyectada por el actor de manera autoconsciente» (Natanson, 1973: xxxiv), la «conducta ideada por el actor con anterioridad» (Schutz, 1973: 19). Y más explícitamente, Natanson señala: «En cada caso, el rasgo fundamental de la acción es el hecho de ser proyectada y estar dotada de propósito. La acción se origina en la *conciencia* del actor» (1973: xxxiv; cursivas añadidas). La *acción social* es la «acción que implica las actitudes y las acciones de otros y está orientada hacia ellos en el transcurso de la acción» (Schutz, 1976: 13).

Es preciso señalar algo importante acerca de los pensamientos de Schutz sobre la conciencia. Schutz ve en la conciencia la existencia de una ansiedad fundamental humana, que yace en la base de su mundo intersubjetivo:

> ...Sé que moriré y temo morir. Sugerimos llamar a esta experiencia básica la *ansiedad fundamental*, la anticipación primordial de la cual derivan todas las otras. De la ansiedad fundamental surgen los muchos sistemas interrelacionados de esperanzas y temores, deseos, satisfacciones, probabilidades y riesgos que incitan al hombre en actitud natural a tratar de dominar el mundo, a superar obstáculos, a esbozar y cumplir proyectos.
>
> (Schutz, 1973: 228)

INTERPRETACION DE LA TEORIA DE SCHUTZ

En muchos sentidos, la teoría de Schutz es más difícil de interpretar que la obra de cualquier otro teórico analizado en este libro. Primero, Schutz (tal vez junto a Mead) es probablemente el teórico más abiertamente abstracto de todos los que hemos estudiado. Otros se han adentrado más profundamente en el mundo empírico. Weber, por ejemplo, nos ofreció una teoría encuadrada en un paisaje de minuciosos detalles históricos. Marx oscilaba entre la abstracción teórica y los males del mundo real del capitalismo. Incluso Parsons, pensador muy abstracto, a quien estudiaremos en el siguiente capítulo, profundizaba de vez en cuando en el mundo real. Lo más que Schutz se aproximó al mundo real fue en sus ensayos abstractos sobre tipos sociales, por ejemplo, el del extraño.

Segundo, la teoría de Schutz se sitúa dentro de una tradición filosófica ajena a la sociología y resulta harto difícil su traducción a términos sociológicos. James Heap y Phillip Roth (1973) afirman que es discutible que la fenomenología de Husserl, que constituye una de las principales fuentes de la teoría de Schutz, pueda traducirse a la sociología. Podemos definir la obra de Schutz como un esfuerzo por llevar a cabo esa traducción. El éxito de Schutz viene ilustrado por la popularidad de las teorías que se derivan de su obra, en particular la sociología fenomenológica y la etnometodología. No obstante, sus raíces en la filosofía fenomenológica nos plantean dificultades para entender adecuadamente su sociología.

Esto nos devuelve al debate con el que comenzamos este capítulo. Primero, algunos comentaristas alaban a Schutz por su enfoque micro sobre el modo en que los actores crean el mundo social. Otros le critican por ello. Y otros afirman que Schutz emplea un enfoque cultural macro. La idea que desarrollamos en este capítulo constituye un rechazo de la segunda postura, y una integración de los puntos de vista primero y tercero. Es decir, Schutz sintió la preocupación dialéctica por el modo en que los actores crean el mundo social y por la influencia en los actores del mundo cultural y social que ellos crean. Si bien comparte esta dialéctica con otros muchos teóricos clásicos, lo que distingue a Schutz de los demás es su enfoque pura y exclusivamente subjetivo.

RESUMEN

Alfred Schutz se adhirió a la filosofía fenomenológica de Edmund Husserl, cuyo objetivo era la comprensión del ego trascendental, y le dio un giro externo para analizar la intersubjetividad, el mundo de la vida y el mundo social.

La clave para entender la teoría de Schutz es la comprensión de su sentido de la ciencia. La ciencia constituye uno de los varios mundos examinados por Schutz; entre los otros, se cuentan el mundo de los sueños, el de las fan-

tasías, el de la demencia y, especialmente, la «realidad eminente» del mundo cotidiano. A diferencia de las personas que habitan el mundo cotidiano, los científicos no están pragmáticamente implicados en el mundo diario de los sujetos sometidos a estudio ni, mientras hacen ciencia, en su propio mundo cotidiano. Se implican en el mundo de la ciencia y confían en su acervo de conocimiento, en lugar de confiar en el acervo de conocimiento asociado al mundo cotidiano.

Mientras en el mundo cotidiano las personas se conducen sensata o razonablemente, sólo en los modelos teóricos del científico social se comportan de un modo totalmente racional. Los modelos racionales y los constructos (de segundo orden) de los científicos sociales (es decir, los «tipos ideales») se basan en los constructos de primer orden que las personas utilizan para vivir sus vidas cotidianas. El objetivo del análisis del científico social es la construcción de tipos ideales de actores totalmente racionales (títeres u «homúnculos») y de sus pautas de acción. La construcción de estos tipos ideales debe cumplir los requisitos de una ciencia rigurosa. Es este tipo de teorización, señala Schutz, lo que hace posible una ciencia de la subjetividad objetiva y racional.

En una buena parte de lo que acabamos de señalar está implícita la importancia central de las tipificaciones tanto para los científicos sociales como para las personas que habitan el mundo cotidiano. Por lo general, las tipificaciones se derivan de factores sociales y son socialmente aprobadas, a la vez que permiten a las personas actuar sobre la base de la cotidianeidad. Sólo frente a situaciones problemáticas las personas abandonan (con reticencia) sus tipificaciones (y recetas) y crean nuevas fórmulas para tratar con el mundo social.

Como hemos señalado más arriba, a Schutz le interesaba fundamentalmente la intersubjetividad, o el modo en que las personas captan la conciencia de otras mientras viven dentro de sus propios flujos de conciencia. Una buena parte de la obra de Schutz se ocupa del análisis del mundo de la vida, o del mundo de la vida cotidiana. Es este un mundo intersubjetivo en el que las personas crean la realidad social, a la vez que están constreñidas por las estructuras sociales y culturales preexistentes, que crearon sus predecesores. Aunque una buena parte del mundo de la vida es común a todas las personas, también existen aspectos privados (biográficamente articulados) de ese mundo.

Distingue Schutz cuatro reinos del mundo social: el futuro (*folgewelt*), el pasado (*vorwelt*), el mundo presente de los asociados, con los que mantenemos un contacto cara-a-cara (*umwelt*), y el mundo presente de contemporáneos a quienes conocemos sólo como tipos (*mitwelt*). Los constructos de primer orden se crean en el *umwelt*, y aunque los constructos de segundo orden creados por los científicos sociales pueden aplicarse con mayor facilidad al *mitwelt*, es más relevante su aplicación al *umwelt*. Las íntimas relaciones-nosotros se establecen en el *umwelt*, y las tipificadas relaciones-ellos caracterizan el *mitwelt*.

Si bien Schutz se distanció del análisis de la conciencia, nos ofreció ciertas reflexiones, especialmente en sus ideas sobre los significados y los motivos.

Aunque existe una polémica en torno a si Schutz propuso una teoría micro o macro, la idea que presentamos en este capítulo es que su teoría incluye una preocupación por la relación dialéctica entre el modo en que las personas construyen la realidad social y el presente inmediato, una realidad cultural inexorable que otros han construido y siguen construyendo. Esas realidades influyen sobre las personas, no sin ser capaces de «dar un sentido», interpretar e incluso reconstruir el mundo cultural.

CAPITULO **11**

TALCOTT PARSONS

LOS ESFUERZOS INTEGRADORES DE PARSONS

PRINCIPIOS GENERALES

- Raíces filosóficas y teóricas
- Teoría de la acción
- El alejamiento de la teoría de la acción
- Pautas variables

AGIL

- La consistencia de la teoría parsoniana: integración y orden

EL SISTEMA DE LA ACCION

- Sistema social
- Sistema cultural
- Sistema de la personalidad
- Organismo conductual

CAMBIO Y DINAMISMO EN LA TEORIA PARSONIANA

- Teoría evolucionista
- Medios generalizados de intercambio

Y finalmente llegamos al teórico clásico más contemporáneo de los analizados en este libro, Talcott Parsons (1902-1979). Aunque hace poco más de una década que murió Parsons, es apropiado analizar su obra en este libro por dos razones fundamentales. Por un lado, Parsons fue, a través de su obra *The Structure of Social Action* [La estructura de la acción social] (1937), quien dio a conocer la teoría clásica europea a los sociólogos estadounidenses (Camic, 1989). Por otro lado, Parsons creó su propia y distintiva «gran» teoría (o teoría clásica). La teoría de Parsons rivaliza en alcance y magnitud con las otras teorías clásicas que han sido analizadas en los capítulos precedentes de este volumen.

Sin lugar a dudas, Parsons es el más importante de los teóricos estadounidenses. Los sociólogos han citado y usado ampliamente sus teorías. Y lo que es más importante aún, como profesor de la Universidad de Harvard dio forma a la estructura de una buena parte de la teoría sociológica estadounidense en particular, y de la sociología en general. Muchos de los teóricos estadounidenses más destacados fueron alumnos suyos, los cuales más tarde formarían sus propios departamentos y tendrían sus propios discípulos en la tradición de la teoría parsoniana. Entre los numerosos teóricos que trabajaron con Parsons en la Universidad de Harvard se cuentan Robert Merton, Kingsley Davis, Robin Williams, Wilbert Moore, Marion Levy y Neil Smelser.

LOS ESFUERZOS INTEGRADORES DE PARSONS

De todos los teóricos de la sociología analizados en este libro, Parsons es el más explícito en lo tocante a su intención de desarrollar un enfoque integrado de teoría sociológica (véase el Apéndice). Varios hechos lo demuestran. Primero, Parsons fundó el Departamento de Relaciones Sociales de la Universidad de Harvard con la intención de unificar las distintas ciencias sociales. Su objetivo integrador incluía campos del saber tales como la psicología clínica, la psicología conductista, la antropología y la sociología. Segundo, en su propia teorización Parsons desarrolló una noción clara de los distintos niveles de análisis social, especialmente ejemplificada por su noción de los cuatro sistemas de acción: el organismo conductual, la personalidad, el sistema social y el sistema cultural. Finalmente, Parsons afirmó en una de sus obras más importantes, *El sistema social*, que la integración de los niveles de análisis social es de suma importancia en el mundo social:

> Esta *integración* de una serie de pautas de valores comunes con la estructura de la disposición de necesidad internalizada de las personalidades constituyentes es el fenómeno central de la dinámica de los sistemas sociales. Se puede decir que el *teorema dinámico fundamental de la sociología* es el siguiente: la estabilidad de cualquier sistema social, exceptuando el proceso de interacción más evanescente, depende hasta cierto punto de esa integración.
>
> (Parsons, 1951: 42; cursivas añadidas)

En numerosos lugares Parsons alude a esta cuestión cuando afirma que el asunto clave para él era «el problema de la formulación teórica de las relaciones entre el *sistema social* y la *personalidad* del individuo» (1970a: 1; cursivas añadidas).

Es digno de encomio este objetivo de integración que encontramos en una buena parte de la obra de Parsons y, en efecto, muchos lo han aplaudido; sin embargo, otros (por ejemplo, Alexander, 1978; Menzies, 1977) lo juzgan «confuso» y «poco claro». Estos críticos aducen que Parsons comenzó *La estructura de la acción social* con una actitud teórica de orientación micro, pero incluso antes de terminar esa obra y a medida que pasaban los años, su actitud teórica fue convirtiéndose progresivamente en una actitud cada vez más orientada hacia una teoría estructural-funcional macro. Puede percibirse cierta confusión en la obra de Parsons como resultado de su incapacidad para abandonar las viejas posturas teóricas o para integrarlas adecuadamente en otras nuevas. Ya en el prefacio a la segunda edición de *La estructura de la acción social,* Parsons hablaba de este desplazamiento:

> Desde el análisis de la estructura de la acción social como tal hasta el análisis estructural-funcional de sistemas sociales. Los sistemas sociales son, desde luego, en último término, sistemas de acción social. Pero la estructura de tales sistemas es tratada en la nueva versión, no directamente en términos de acción, sino como «pautas institucionalizadas».
>
> (Parsons, 1949: D)

Una opinión (Menzies, 1977), que el autor de este libro comparte, es que el problema básico de la obra de Parsons se deriva de no haber logrado completar el desplazamiento desde la teoría de la acción hasta el funcionalismo estructural, a resultas de lo cual las dos teorías están interrelacionadas de una manera confusa a lo largo de toda su obra. Ello no significa que la integración de la teoría de la acción y el funcionalismo estructural sea imposible o indeseable; sin embargo, Parsons no logró reconciliarlas adecuadamente. Se mantienen en su obra una al lado de la otra, en lugar de estar entrelazadas.

El uso frecuente que hace Parsons de dos definiciones diferentes de muchos conceptos clave refleja la dualidad continua de su orientación teórica. Por ejemplo, Ken Menzies (1977) señaló que para definir el concepto de *desviación* Parsons utilizó tanto un enfoque estructual-funcional, que acentuaba el fracaso del sistema en lo tocante a la adecuada socialización del actor, como un enfoque derivado de la teoría de la acción, que la define como una «tendencia motivada para un actor en orden a comportarse en contravención de una o más pautas normativas institucionalizadas» (Parsons, 1951: 250).

En parte, el trabajo integrador de Parsons es confuso porque no logró reconciliar su teoría de la acción weberiana (tal y como él la interpretó) con su

TALCOTT PARSONS: Reseña biográfica



Talcott Parsons nació en Colorado Springs, Colorado, en 1902. Procedía de una familia religiosa e intelectual; su padre fue ministro eclesiástico, profesor y, posteriormente, presidente de una pequeña universidad. Parsons se licenció en Amherst College en 1924 y realizó sus cursos de doctorado en la London School of Economics. Al año siguiente se trasladó a Heidelberg, Alemania. Max Weber pasó una buena parte de su carrera académica en Heidelberg, y si bien hacía cinco *años que había muerto cuando llegó* Parsons, aún podía sentirse su influencia: su viuda continuaba convocando reuniones en su casa, a las que asistía Parsons. La obra de Weber influyó enormemente en Parsons, quien escribió en Heidelberg su tesis doctoral, dedicada, en parte, a analizar las ideas de Weber.

Parsons se convirtió en tutor de Harvard en 1927 y aunque cambió varias veces de departamento, permaneció allí hasta que le sobrevino la muerte en 1979. No progresó en su carrera rápidamente ya que no logró el estatuto de profesor permanente hasta 1939. Dos años antes de esta fecha había publicado *The Structure of Social Action* [La estructura de la acción social], libro que no sólo daba a conocer los teóricos de la sociología más relevantes como Weber a un sinnúmero de sociólogos, sino también sentaba las bases para el desarrollo de su propia teoría.

Tras la publicación de esta obra, el progreso académico de Parsons se aceleró. Le nombraron director del Departamento de Sociología de Harvard en 1944 y dos años más tarde formó y dirigió el nuevo Departamento de Relaciones Sociales, que englobaba no sólo a sociólogos sino también a una variedad de otros científicos sociales. En 1949, le eligieron presidente de la American Sociological Association. Durante los años cincuenta y principios de los sesenta publicó obras como *The Social System* [El sistema social] (1951) y se convirtió en la figura más destacada de la sociología estadounidense.

Sin embargo, a finales de los años sesenta la naciente *ala radical* de la sociología estadounidense comenzó a atacar a Parsons. Le calificaron políticamente de conservador. También su teoría fue considerada muy conservadora y poco más que un esquema sofisticado de categorización. Pero durante la década de 1980 resurgió el interés por la teoría parsoniana no sólo en los Estados Unidos, sino también en muchos otros países del mundo (Buxton, 1985; Sciulli y Gerstein, 1985). Holton y Turner (1986:13) fueron los que más lejos llegaron al afirmar que «la obra de Parsons... representa una aportación a la so-

ciología más poderosa que la de Marx, Weber, Durkheim y la de cualquiera de sus seguidores contemporáneos». Además, las ideas de Parsons influyen no sólo en los pensadores conservadores, sino también en los teóricos neomarxistas.

A su muerte varios de sus antiguos estudiantes, que hoy son sociólogos destacados, reflexionaron sobre su teoría, así como sobre el hombre que había detrás de ella. En sus meditaciones, estos sociólogos nos ofrecieron algunas ideas interesantes sobre Parsons y su obra. Las pocas descripciones de Parsons que aquí reproducimos no nos ayudan a hacernos una imagen coherente de su persona, pero nos ofrecen ciertas ideas sugerentes del hombre y su obra.

Robert Merton era estudiante suyo cuando Parsons empezó su carrera docente en Harvard. Merton, que se convertiría en un teórico destacado por sus propios méritos, especificó que los estudiantes no acudían a Harvard en aquellos años para estudiar con Parsons, sino con Pitirim Sorokin, el miembro más antiguo del departamento que llegaría a convertirse en su enemigo más acérrimo:

> De la primera promoción de estudiantes que acudieron a Harvard... ninguno de ellos iba a allí para estudiar con Talcott Parsons. No podían hacerlo por una razón obvia: en 1931 no era conocido como sociólogo.
>
> Si bien nosotros, los estudiantes, acudíamos para estudiar con el famoso Sorokin, algunos nos quedamos a trabajar con el desconocido Parsons.
>
> (Merton, 1980: 69)

Las reflexiones de Merton sobre el primer curso de teoría que impartió Parsons son harto interesantes también, especialmente porque el contenido del curso proporcionó la base para una de las obras teóricas más influyentes de la historia:

> Mucho antes de que Talcott Parsons se convirtiera en uno de los gigantes de la sociología, fue para algunos de nosotros nuestro pequeño gigante. Esto comenzó a suceder durante su primer curso de teoría... Le ayudó a desarrollar el núcleo de su obra maestra, *La estructura de la acción social*, que... no se publicaría hasta cinco años después de su divulgación oral.
>
> (Merton, 1980: 69-70)

Aunque no todos comparten la opinión positiva de Merton, todos reconocen lo siguiente:

> La muerte de Talcott Parsons marca el final de una era de la sociología. Con seguridad, la nueva era... se verá reforzada por la gran tradición de pensamiento sociológico que nos ha legado.
>
> (Merton, 1980: 71)

funcionalismo estructural durkheimiano. Esta es la causa, junto con otros factores que analizaremos más adelante, que empaña, aunque no destruye, el enfoque teórico de Parsons [1].

PRINCIPIOS GENERALES

Un punto de partida para captar la esencia de la orientación teórica de Parsons son los principios generales que hay tras su construcción teórica (Devereux, 1961). Parsons se trazó la meta de la construcción de una teoría general adecuada, de una gran teoría [2] que fuera analítica, sistemática, completa y elegante. Primero, una teoría de estas características debía ser, en su opinión, una teoría de la acción en la que «los mecanismos centrales deben ser invariablemente los actores orientados hacia ciertas situaciones, con diferentes metas, valores y modelos normativos que les hacen conducirse de acuerdo con ellos» (Devereux, 1961: 19). Segundo, una teoría así debe basarse en el principio del *voluntarismo*; es decir, la «elección [de un actor] entre valores y cursos de acción alternativos debe ser, al menos en potencia, libre» (Devereux, 1961: 20). Tercero, fenómenos culturales tales como las ideas, los ideales, las metas y las normas deben ser considerados factores causalmente relevantes. Cuarta, Parsons adoptó la idea de *emergencia*: la noción de que los sistemas de un orden más alto emergen de los sistemas de orden inferior. Estos sistemas de orden superior, pensaba, no deben poder ser explicados en términos de sus partes constituyentes ni inferidos a partir de ellas. Finalmente, los sistemas emergentes nunca deben ser totalmente desligados de sus partes constituyentes. En este capítulo tendremos numerosas ocasiones de plantearnos hasta qué punto aplicó Parsons estos principios a lo largo de su obra teórica. Aunque Parsons se alejó de esta base a medida que progresaba su carrera, estos son los principios que constituyen la base de toda su teoría.

Raíces teóricas y filosóficas

La fuente de esas ideas sobre la teoría puede localizarse en el análisis que en 1937 hizo Parsons de las raíces de la sociología moderna. En esta y otras obras Parsons nos trasmite la impresión de que sentía que el contenido total de la

[1] Como veremos a lo largo del capítulo, el autor tiende a adoptar una actitud crítica, no exenta de admiración, hacia la obra de Parsons. Para un análisis aún más positivo véase Richard Münch (1981, 1982).

[2] Irónicamente, Parsons alabó a Durkheim no por construir una gran teoría, sino por lograr algo que, según muchos críticos, Parsons no consiguió; a saber, integrar teoría y realidad: «Durkheim fue un teórico científico; y lo fue en el mejor sentido: un teórico que nunca teorizó «en el aire», que nunca se dedicó a la «especulación ociosa», sino que estuvo siempre buscando la solución de problemas empíricos de crucial importancia» (1937: 302).

historia intelectual reciente convergía en él y en su obra. Analizó y criticó el utilitarismo y la economía clásica por tratar de individuos aislados, por presuponer la racionalidad individual y por defender la idea de que el orden social se debía bien a que el individuo perseguía su propio interés, bien a sanciones externamente impuestas. Para encontrar la fuente del orden social Parsons creía necesario tanto el análisis de la acción no racional como de la racional, así como el de los valores comunes institucionalizados. Atacó el positivismo por ver el mundo como un sistema cerrado y determinista que no deja espacio a nociones tan importantes como la mente, la conciencia, los valores, los fines y las normas. Finalmente, Parsons aplaudió el idealismo por aceptar las mismas ideas que rechaza el positivismo, aunque no aprobaba la perspectiva de que el mundo social podía explicarse por esos factores culturales.

El grueso de *La estructura de la acción social* está dedicado al análisis de las teorías de Alfred Marshall, Vilfredo Pareto, Emile Durkheim y Max Weber, quienes desarrollaron ideas que convergían en lo que Parsons denominó la «teoría voluntarista de la acción». El trabajo de Parsons sobre estos cuatro pensadores es fundamentalmente un resumen de la obra de cada uno de ellos, y pocas cosas nuevas se pueden encontrar en él. Sin embargo, ha sido criticado duramente por ser engañoso y sesgado. Lo importante es que Parsons utilizó su obra para desarrollar varias de las ideas que llegarían a ser sumamente importantes para él, como por ejemplo, lo no racional, la acción, el voluntarismo, las normas y los valores. En lo fundamental, lo que Parsons nos sugiere es que estos pensadores se habían desembarazado de sus raíces teóricas históricas (como el utilitarismo y el positivismo); al hacerlo, *le* proporcionaron las herramientas que *él* necesitaba para construir una teoría voluntarista de la acción.

Teoría de la acción

A resultas de estas influencias e interpretaciones, la primera obra de Parsons se centra fundamentalmente en la teoría de la acción. No hace demasiados años lo normal era que cualquier libro de teoría sociológica dedicara gran atención a los teóricos de la acción (MacIver, 1931; Parsons, 1937; Znaniecki, 1934). Sin embargo, en la actualidad ese interés por la teoría de la acción se ha desvanecido, aunque algunos trabajos recientes (Coleman, 1986; Sciulli, 1986) han contribuido en cierta medida a reanimarlo.

La teoría de la acción tiene su origen en la obra de Max Weber sobre la acción social (véase el capítulo séptimo). Aunque Weber enmarcó su obra en ciertos supuestos sobre los actores y la acción, su verdadero interés era el análisis de las constricciones estructurales y culturales que se producen sobre aquéllos. En lugar de ocuparse de este aspecto weberiano, la teoría de la acción se sitúa en el nivel del pensamiento y la acción individuales. Lo vemos con claridad en el resumen que Roscoe Hinkle hizo de los principios de la teoría de la acción:

1. Las actividades sociales de los hombres se derivan de su conciencia de sí mismos (como sujetos) y de otros, y de las situaciones externas (como objetos).
2. Como sujetos, los hombres actúan para alcanzar sus intenciones, propósitos, ambiciones, fines, objetivos o metas (subjetivos).
3. Utilizan los medios, las técnicas, los procedimientos, los métodos y los instrumentos adecuados.
4. Sus cursos de acción están limitados por condiciones o circunstancias inalterables.
5. Cuando ejercen su voluntad o juicio, eligen, sopesan y evalúan lo que harán, lo que hacen y lo que han hecho.
6. Recurren a patrones, reglas o principios morales para tomar decisiones.
7. Todo estudio de las relaciones sociales requiere que el investigador use técnicas de investigación subjetivas tales como la *verstehen*, la reconstrucción empática o imaginativa, o la experiencia vicaria.

(Hinkle, 1963: 706-707)

Hay ciertos indicios que nos sugieren que este microenfoque de la acción lo anticiparon algunos sociólogos previos a la Primera Guerra Mundial como Lester Ward, E. A. Ross, Franklin Giddings, Albion Small y Charles H. Cooley, aunque su relación con la teoría moderna de la acción es débil. La preocupación principal de la mayoría de estos sociólogos era la cuestión macro de la evolución societal. Se hicieron una idea del individuo activo y creativo, pero tendían a otorgar a la sociedad un poder coercitivo sobre el individuo.

La excepción a esta tendencia la constituyen las ideas de Cooley. Aunque aceptó algunos de los principios de sus contemporáneos, y su interés por la evolución, «lo más relevante de la vida social [era] la conciencia subjetiva y los sentimientos, las ideas o los ideales de las personas, en virtud de los cuales inician y terminan sus acciones recíprocas» (Hinkle, 1963: 709).

Los sociólogos que trabajaron entre el final de la Primera Guerra Mundial y la gran depresión presentan una vinculación más estrecha con la teoría de la acción posterior. Entre los más importantes de estos sociólogos se cuentan Robert Park, Ellsworth Faris, W.I. Thomas, George Herbert Mead y Talcott Parsons. Parsons fue el principal heredero de la orientación weberiana, y su uso de la teoría de la acción en su primera obra proporcionó a ésta enorme popularidad.

La teoría de la acción de Parsons. Parsons sintió la necesidad apremiante de distinguir la teoría de la acción del conductismo. De hecho, escogió el término *acción* porque tenía una connotación diferente a la de *conducta*. *Conducta* implica una respuesta mecánica a los estímulos, mientras *acción* entraña un proceso «mental» activo y creativo. Parsons tuvo la precaución de distinguir explícitamente la teoría de la acción del conductismo: «Una teoría que, como el conductismo, insiste en analizar los seres humanos en términos que excluyen su aspecto subjetivo no es una teoría de la acción» (1937: 77-78).

Tres conceptos yacen en el núcleo de la teoría de la acción de Parsons: el acto unidad, el voluntarismo y la *verstehen*. El fenómeno más básico de la teoría de la acción de Parsons es lo que él denomina el *acto unidad*, que se define por sus cuatro componentes. Primero, implica la existencia de un *actor*. Segundo, el acto unidad supone un *fin*, o un estado futuro hacia el que se orienta la acción. Tercero, la acción tiene lugar en una *situación* que entraña dos elementos: las cosas que el actor no puede controlar *(condiciones)* y las que puede controlar *(medios)*. Finalmente, las *normas* y los *valores* sirven para determinar la elección del actor de los medios para alcanzar fines (Parsons, 1937). Parsons afirmó que «la acción no es más que un esfuerzo por acatar las normas» (1937: 76-77). Ya en su concepto de acto unidad vislumbramos las preocupaciones por la integración que sentiría Parsons durante toda su vida. Aunque comenzó interesándose por los actores y sus acciones, también sentía inquietud por la conciencia, entendida como elección voluntaria de medios para alcanzar ciertos fines. Pero esa elección no es libre, algo que nos sugiere que a Parsons le preocupaban también las estructuras sociales que constreñían la acción. Entidades culturales tales como las normas y los valores desempeñan un papel central en este asunto, así como a lo largo de toda la obra de Parsons. Estrechamente relacionada con el concepto de acto unidad está la noción de Parsons de voluntarismo. El *voluntarismo* hace referencia a las elecciones que hacen los actores en las situaciones sociales en las que se encuentran (Procter, 1978). Esto no significa que los actores sean completamente libres al hacer su elección; el voluntarismo no implica «libre voluntad». Antes bien, el concepto de voluntarismo implica una mente, una conciencia, e individuos que toman decisiones. Finalmente está el concepto de la *verstehen*, o la necesidad de analizar la acción desde una perspectiva subjetiva.

El alejamiento de la teoría de la acción

En nuestra opinión, Parsons jamás abandonó la idea de la elección individual constreñida por fuerzas externas, pero sí se alejó del enfoque sobre la conciencia y la acción presentado en *La estructura de la acción social*. Esto se refleja en el grado en el que Parsons abandonó los tres conceptos centrales de su primera obra: el acto unidad, el voluntarismo y la *verstehen* (interpretada por él como una técnica fundamentalmente orientada hacia el estudio de la conciencia y la acción).

El acto unidad yace en el núcleo mismo de la aportación teórica de *La estructura de la acción social*, pero desaparece progresivamente a medida que Parsons desarrolla su teoría. En *El sistema social* (1951) el acto unidad sólo aparece tres veces a lo largo del voluminoso libro. Cuando lo cita, la impresión que nos da Parsons es que lo usa simplemente para legitimar su primera obra y que no tiene relevancia en el trabajo que realiza en ese momento. En *El sistema social* Parsons señala superficialmente que el acto unidad constituye aún la unidad básica, pero:

> Para la mayoría de los fines del análisis más macroscópico de los sistemas sociales es conveniente, sin embargo, hacer uso de una unidad de orden más alto que el acto, a saber, el estatus-rol.... Es la estructura de las relaciones entre los actores, en cuanto implicados en el proceso interactivo, es esencialmente la estructura del sistema social... es la participación de un actor en una relación interactiva de este tipos es, para muchos fines, la unidad más significativa del sistema social.
>
> (Parsons, 1951: 25)

Desde nuestro punto de vista, el acto unidad y el estatus-rol son fenómenos bien diferentes. El acto unidad hace referencia a los actores y a la acción, mientras el *estatus-rol* se refiere a las posiciones dentro de una estructura de interacción. En su obra posterior Parsons desarrolló el concepto de disposición de necesidad como la unidad más relevante en el nivel de la personalidad; las orientaciones de valor ocupan el mismo lugar en el sistema cultural. Como veremos más tarde, las *disposiciones de necesidad* son necesidades biológicas configuradas por fuerzas externas, y las *orientaciones de valor* son pautas culturales internalizadas. La cuestión aquí es si estos tres nuevos conceptos «emergen» del acto unidad o si son conceptos totalmente nuevos. Solo la orientación de valor puede derivarse directamente del acto unidad y remitir al pensamiento de Parsons en 1937. El estatus-rol y la disposición de necesidad son conceptos completamente nuevos, nacidos del pensamiento posterior de Parsons. En su prefacio a la segunda edición de *La estructura de la acción social* (1949), Parsons admite que en la edición de 1937 no incluía dos influencias importantes: la de Sigmund Freud en la dimensión psicológica y la de antropólogos tales como Franz Boas. De estas fuentes proceden indudablemente los conceptos de Parsons de la disposición de necesidad y de la orientación de valor. Es evidente que no necesitamos el concepto del acto unidad para comprender los tres últimos conceptos. Además, Parsons no necesitó (o no usó) el acto unidad para analizar los sistemas social, cultural y de la personalidad. A medida que se convertía en funcionalista estructural, funcionalista, y evolucionista, el acto unidad aparece como algo cada vez más extraño. En su obra básica sobre la evolución, *La sociedad* (1966) el acto unidad desaparece totalmente.

John F. Scott (1963) es el más acérrimo defensor de la idea de que Parsons abandonó el voluntarismo después de 1937 como parte de un alejamiento general de la sociología micro. Jonathan Turner y Leonard Beeghley (1973; véase también R. Münch, 1982) afirmaron que existía una continuidad en el pensamiento de Parsons y que nunca abandonó la tesis voluntarista. El error de Scott, señalan, fue igualar voluntarismo con libre voluntad. Parsons nunca defendió la existencia de una voluntad libre; antes bien, siempre creyó que la elección del individuo estaba circunscrita por normas, valores, ideas, situaciones, etc... Mientras Turner y Beeghley interpretan correctamente el voluntarismo, el hecho es que Parsons se alejó de la elección individual y se centró en las normas, los valores y el resto de los fenómenos macro.

Finalmente, podemos apreciar la desaparición de la *verstehen* en la teoría de Parsons. Como Parsons señaló: «Frente al punto de vista sostenido por

el autor en *La estructura de la acción social*, este postulado aparece ahora como no esencial para el marco de referencia de la acción en su forma más elemental» (1951: 543). Así, tras abandonar los conceptos del acto unidad y el voluntarismo, Parsons abandonó también la *verstehen*. De hecho, la perspectiva subjetiva hubo de desvanecerse cuando Parsons abandonó el acto unidad y el voluntarismo. Parsons necesitaba una metodología subjetiva para analizar el acto unidad voluntarista. De acuerdo con Scott, la influencia del conductismo contribuyó al alejamiento de Parsons de la *verstehen*. Finalmente, un sociólogo necesita usar la *verstehen* para estudiar las disposiciones de necesidad y los estatus-roles, o las orientaciones de valor, conceptos que caracterizaron la siguiente fase de la obra de Parsons y que analizaremos en el siguiente apartado.

Disposiciones de necesidad. En la obra publicada a principios de los años cincuenta, el interés de Parsons por el nivel individual tomó un nuevo rumbo. Parsons se alejó del acto unidad, del voluntarismo y de la *verstehen* y se acercó a las disposiciones de necesidad y las orientaciones de los actores hacia las situaciones. Encontramos aquí una preocupación por la conciencia, aunque se trata de una conciencia constreñida, virtualmente exenta de creatividad. Los actores son descritos como individuos que se conducen por disposiciones de necesidad para alcanzar la gratificación máxima; es decir, se sienten impulsados por necesidades innatas que están determinadas y moldeadas por fuerzas externas en las disposiciones. Parsons analiza en este contexto las orientaciones motivacionales y de valor de los actores.

Orientaciones motivacionales. Los actores usan el marco de las orientaciones motivacionales para analizar los fenómenos sociales que les interesan. De gran importancia resulta el grado en que los fenómenos representan satisfacción real o potencial de sus disposiciones de necesidad. Este proceso implica tres dimensiones. Por un lado, los actores analizan la situación cognoscitivamente. Es decir, deben:

1. Localizar los fenómenos sociales (individuos, colectividades, objetos de la cultura física).
2. Diferenciarlos de otros fenómenos sociales.
3. Relacionarlos con clases generales de objetos.
4. Determinar las características del fenómeno social.
5. Determinar las funciones reales o potenciales del fenómeno social.

Al mismo tiempo, los actores deben sopesar el significado *catético* del fenómeno social; deben decidir la cantidad de afecto o emoción que deben invertir en cada fenómeno que perciben. Esa determinación viene influida por el grado en que un fenómeno gratifica o priva a los actores en términos de sus disposiciones de necesidad. Entonces los actores emprenden un proceso *eva-*

luativo a través del cual determinan cómo distribuir sus energías para obtener la gratificación máxima y la privación mínima.

Este análisis de la orientación motivacional concierne a la conciencia en cierta medida. Sin embargo, no es el proceso consciente, sino las normas y los valores lo que moldean este proceso, de suma importancia para Parsons.

Orientaciones de valor. En el contexto de las normas y los valores Parsons analiza las orientaciones de valor, o los modelos culturales para sopesar soluciones a las tres cuestiones motivacionales que acabamos de señalar. Mediante el proceso de socialización los actores internalizan estos modelos, que pasan a convertirse en aspectos de las orientaciones del actor y les comprometen con la observación de ciertas normas, pautas y criterios de selección cuando se ven en la necesidad de hacer *elecciones*. Parsons describió tres orientaciones de valor que corren paralelas a los tres modos de orientación motivacional.

Primera, el actor adquiere una serie de modelos de orientación *cognoscitivos*. Entre otras cosas, estos modelos ayudan al actor a decidir si la información que recibe es importante, si sus observaciones son útiles y la importancia de las diversas situaciones y problemas. En otras palabras, los modelos cognoscitivos incluyen problemas informacionales asociados con la decisión motivacional. Tenemos después los modelos de orientación *evaluativos,* que permiten a los actores valorar el grado de adecuación y coherencia de la cantidad de energía catética que deben invertir en los diversos fenómenos sociales. Estas son las reglas sociales que nos ayudan a determinar si una entidad social dada satisface nuestras disposiciones de necesidad. Finalmente, existen modelos de orientación *morales* que permiten a los actores sopesar las consecuencias de sus acciones para la integridad de una interrelación entre la personalidad y los sistemas sociales. La existencia de estos tres conjuntos de modelos en la obra de Parsons, y el sentido de que ellos guían (e incluso en gran medida determinan) las elecciones de los actores, nos lleva a dudar de que Parsons mantuviera el concepto de voluntarismo.

Tipos de acción. Parsons utilizó los tres modelos de orientación motivacional y de valor para desarrollar cuatro tipos básicos de acción. La *acción intelectual* implica intereses motivacionales cognoscitivos y modelos cognoscitivos de valor; la *acción expresiva* combina intereses catéticos y modelos evaluativos; y la *acción moral* implica intereses evaluativos y modelos morales. La *acción instrumental,* el cuarto tipo, es el más complejo. Implica metas futuras determinadas por intereses catéticos y modelos y medios de evaluación para alcanzar esas metas determinadas por modelos cognoscitivos [3].

---

[3] De hecho, esta es una buena definición de la «acción racional con arreglo a valores» de Weber.

El deseo de Parsons era ofrecernos una tipología estática de la acción y, en efecto, en su obra encontramos escasas ideas sobre la acción individual dinámica. Basó su modelo de sistema social en la interacción entre el ego y el alter ego, pero habló poco de ella, utilizándola sólo como base para construir su perspectiva macro del sistema social. Aunque supuestamente era un teórico de la acción, el estatismo de la acción en Parsons llevó a William F. Whyte a señalar que «en la obra de Talcott Parsons los actores están constantemente orientándose hacia las situaciones, y raramente actúan, si es que lo hacen alguna vez» (1961: 255).

Pautas variables

Volviendo al estudio de la obra de Parsons sobre la acción y la conciencia, nos encontramos con las positiva o negativamente famosas pautas variables, que reflejan la afición predominante de Parsons por los paralelismos y la claridad conceptual. En su nivel más fundamental, las *pautas variables* son un conjunto conceptual de cinco elecciones dicotómicas de acción que los actores pueden hacer en cada situación. En este nivel constituyen herramientas para analizar los procesos conscientes. Las pautas variables son elecciones universales que hace un actor antes de que la situación tenga un significado determinado; abordan el problema fundamental de la orientación de un actor hacia una situación (Parsons, 1951: 60). Las pautas variables son:

1. *Afectividad-neutralidad afectiva*: Se refiere al problema actitudinal de qué es lo que sentimos hacia un fenómeno social; de la cantidad de emoción o afecto que vamos a invertir en él. Por ejemplo, ¿deben los médicos entablar relaciones emocionales con los pacientes, o por el contrario, deben mantenerse a distancia?
2. *Especifidad-difusibilidad*: Se refiere al problema actitudinal de orientarnos hacia una parte o hacia el todo del fenómeno social. ¿Deben los pacientes aceptar el consejo de los médicos sobre todo tipo de problemas o sólo sobre los que entran dentro de su campo específico de saber?
3. *Universalismo-particularismo*: Se refiere al problema de cómo categorizar los fenómenos sociales. ¿Debemos juzgarlos en términos de modelos generales que pueden aplicarse universalmente a todas esas entidades, o debemos usar modelos más emocionales y específicos para opinar sobre ellos? Por ejemplo, solemos juzgar a los médicos de acuerdo con modelos universales y, sin embargo, a nuestros hijos de acuerdo con modelos más particulares.
4. *Adquisición-adscripción*: Se refiere al problema entre definir los fenómenos sociales de acuerdo con lo que está adscrito en ellos, o definirlos de acuerdo con lo que es adquirido. ¿Nacen ciertas personas con un talento especial para la medicina, o lo adquieren?

5. *Sí mismo-colectividad*: Se refiere al dilema entre perseguir nuestros intereses privados o los compartidos con otros miembros de la colectividad. ¿Desea vivir el médico una vida cómoda incompatible con su meta de ayudar a la humanidad?

Parsons utilizó estas pautas variables para analizar otros aspectos de su sistema teórico. Podían utilizarse para diferenciar hábitos de elección dentro del sistema de personalidad, y también para examinar las diferentes expectativas de rol en el sistema social. Y, finalmente, podían usarse también para distinguir entre las diferentes pautas normativas del sistema cultural. La tendencia de Parsons a usar el mismo esquema conceptual en niveles diferentes del análisis social proporcionó a su obra un orden, pero también le creó problemas. No hay una razón obvia que explique por qué los mismos conceptos deberían ajustarse a niveles distintos. Como Alfred Baldwin señaló: «El problema de integrar los motivos en la persona entraña sólo una leve semejanza con el de integrar las personas en las sociedad» (1961: 185). En general, no hay una razón clara para creer que todos los sistemas, independientemente de su nivel de complejidad, se planteen la misma serie de dilemas.

AGIL

Hemos señalado en varias ocasiones que Parsons viró, a medida que avanzaba su carrera, de la teoría de la acción hacia el funcionalismo estructural. En breve expondremos ciertas ideas de Parsons sobre las estructuras y los sistemas, pero primero es preciso analizar algunas de sus reflexiones sobre el funcionalismo. Una *función* es «un complejo de actividades dirigidas hacia la satisfacción de una o varias necesidades del sistema» (Rocher, 1975: 40). Sobre la base de esta definición Parsons creía que había cuatro imperativos funcionales necesarios (característicos) de todo sistema: (A) adaptación, (G) capacidad para alcanzar metas *, (I) integración, y (L) latencia, o mantenimiento de patrones (AGIL). Para sobrevivir, un sistema debe realizar estas cuatro funciones:

1. *Adaptación*: Todo sistema debe satisfacer las exigencias situacionales externas. Debe adaptarse a su entorno y adaptar el entorno a sus necesidades.
2. *Capacidad para alcanzar metas*: Todo sistema debe definir y alcanzar sus metas primordiales.
3. *Integración*: Todo sistema debe regular la interrelación entre sus partes constituyentes. Debe controlar también la relación entre los otros tres imperativos funcionales (A,G,L).

---

* *Goal attainment* en inglés [N. de la T.].

4. *Latencia (mantenimiento de patrones)*: Todo sistema debe proporcionar, mantener y renovar la motivación de los individuos y las pautas culturales que crean y mantienen la motivación.

Como en el caso de las variables pautas, Parsons diseñó el esquema AGIL de manera que podía utilizarse en todos los niveles de su sistema teórico. Como Chandler Morse señaló:

> En el modelo parsoniano, los cuatro imperativos funcionales, o problemas, son aplicables tanto en un nivel analítico micro como en uno macro. En el nivel micro sirven para especificar las fases a través de las que progresan los *actores individuales* en un sistema pequeño de acción, así como el sistema de acción en su conjunto, durante un ciclo de acción. En el nivel macro los imperativos proporcionan un medio para (a) asignar roles analíticamente a los cuatro subsistemas funcionales de cualquier sistema, y para (b) clasificar los flujos de entrada y salida en estos subsistemas.
>
> (Morse, 1961: 116)

Ilustraremos el modo en que Parsons utilizó el sistema AGIL en el análisis que haremos en breve de los cuatro sistemas de acción; más tarde mostraremos cómo lo aplicaba Parsons a la sociedad.

En su nivel más general, los cuatro imperativos funcionales están vinculados con los cuatro sistemas de acción que ahora señalamos. El *organismo biológico* es el sistema de acción que cumple la función de adaptación al ajustarse o transformar el mundo externo. El *sistema de la personalidad* realiza la función del logro de metas mediante la definición de los objetivos del sistema y la movilización de los recursos para alcanzarlos. El *sistema social* se ocupa de la función de la integración, al controlar sus partes constituyentes. Finalmente, el *sistema cultural* cumple la función de proporcionar a los actores las normas y los valores que les motivan para la acción. La Figura 11.1 esquematiza la estructura del sistema de acción en términos del esquema AGIL.

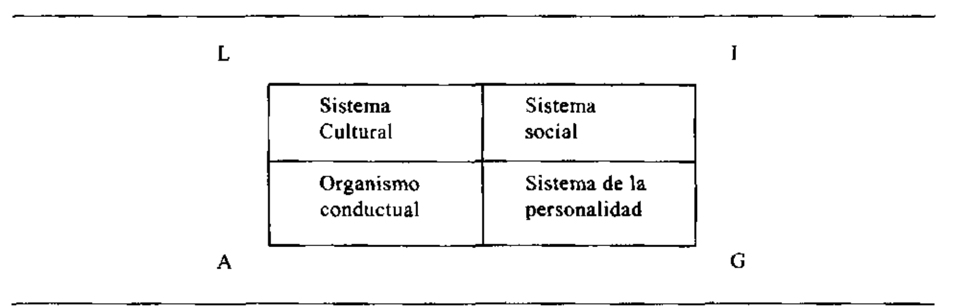


Figura 11.1. Estructura del sistema general de la acción.

La consistencia de la teoría parsoniana: integración y orden

Hemos acentuado con frecuencia algunas de las transformaciones que se produjeron en la teoría parsoniana, pero nos hemos limitado a enunciarlas debido a la abundancia de giros y cambios de dirección que pueden apreciarse a lo largo de su carrera. Por ejemplo, en su obra madura, el mismo Parsons llegó a creer que su enfoque no era tanto una teoría de la acción, estructural-funcional o funcional, como cibernética. Su preocupación era analizar la comunicación entre los sistemas de acción y el control de los sistemas inferiores por parte de los superiores. A pesar de estos drásticos cambios de rumbo, hay elementos consistentes en la teoría parsoniana. Y aunque el propio Parsons llegó a reconocer ciertos giros, fue muy claro cuando habló de su «continuidad esencial a lo largo de los cuarenta años que habían transcurrido desde la publicación de *La estructura de la acción social*» (1977a: 2).

Una de las preocupaciones más importantes de Parsons desde el principio fue la cuestión del orden en la sociedad (Burger, 1977b). Toda sociedad moderna y compleja se plantea la cuestión de cómo evitar la «guerra de todos contra todos», el conflicto social desenfrenado. A lo largo de toda su carrera Parsons mantiene que el poder no constituye una fuerza para evitar la guerra o el conflicto social. En su opinión, el poder no representa un medio fiable para el mantenimiento del orden en la sociedad. Aunque puede ser efectivo a corto plazo, a la larga lo único que se logra es un mayor desorden. El uso del poder provoca reacciones negativas que conducen a una mayor desintegración de la sociedad. Además, se requiere una vigilancia constante para que el ejercicio de poder sea efectivo. Mantener de este modo el orden en la sociedad, además de consumir mucho tiempo, resulta difícil y costoso. En suma, el ejercicio del poder constituye un método inadecuado e ineficaz para el mantenimiento del orden en la sociedad. Su postura en contra del poder como mantenedor del orden es un elemento consistente desde sus primeras obras.

Otra de sus ideas consistentes se refiere a su solución alternativa al problema del orden. Para Parsons, el modo ideal de mantener el orden en la sociedad es desarrollar un sistema cultural centrado en la cooperación que internalice ese conjunto de ideas en los actores por medio de la socialización. Esta reflexión nos conduce al teorema fundamental de Parsons, que atañe a la integración de las «pautas de valor comunes» (la cultura) y las «disposiciones de necesidad» (la personalidad). Dicho en pocas palabras, para Parsons el mejor modo de mantener el orden en la sociedad es el que logra que las personas estén en condiciones de controlarse a sí mismas. Como las personas tienen pautas valorativas comunes en sus mentes, son capaces de determinar si actúan en contra o a favor del sistema de valores común. En un plano ideal no se requiere una fuente de poder externo para mantener el orden en la sociedad; tal sociedad controlaría más en la medida en que ejerciera menos el poder. Sin lugar a dudas, el ejercicio de poder es necesario en algunos casos, pero estos son pocos y

eventuales. Si las autoridades se ven en la obligación de usar el poder con demasiada frecuencia, entonces se trata de una sociedad que tiene problemas graves y que puede estar al borde de la desintegración.

Estas cuestiones del orden, del poder y de la integración constituyen una constante preocupación de Parsons durante toda su carrera. Al final de *La estructura de la acción social* (1937) llegó a la conclusión de que la alternativa a la cuestión del ejercicio del poder era la integración de los valores. La integración de los valores y de las disposiciones de necesidad se sitúan en el núcleo de *El sistema social* (1951) y constituye la preocupación central de muchos de los libros y ensayos que escribió posteriormente. Por ejemplo, en un famoso ensayo sobre las organizaciones, Parsons afirmaba que su «punto de referencia más importante para analizar [la organización]... es su pauta de valor» (1960: 20). Si bien estudió el poder, su interés primordial se situaba en las dimensiones culturales que proporcionaba la integración organizativa. Así, mientras la mayoría de la gente concibe la organización como un escenario donde se produce la lucha por el poder, Parsons se preocupaba por los valores que hacían que las organizaciones se mantuvieran unidas. Como sostuvo esta opinión durante toda su carrera, Parsons llegó a ser considerado un teórico del «consenso». Tendremos ocasión de volver a esta cuestión en el siguiente apartado.

EL SISTEMA DE LA ACCION

Tenemos ya los elementos necesarios para comprender y analizar el conjunto del sistema de la acción de Parsons que, en muchos sentidos, es un sistema de los niveles del análisis social (véase el Apéndice). La Figura 11.2 muestra un esquema de los principales niveles del sistema de Parsons.

Información superior (controles)		Información superior (controles)
	1. Entorno de la acción: realidad última	
	2. Sistema cultural	
Jerarquía de factores condicionantes	3. Sistema social 4. Sistema de la personalidad 5. Organismo conductual	Jerarquía de factores condicionantes
	6. Entorno de la acción: entorno físico-orgánico	
Energía superior (condiciones)		Energía superior (condiciones)

Figura 11.2. Esquema de la acción de Parsons.

Es obvio que Parsons tenía una idea muy nítida de los distintos «niveles» del análisis social, así como de su interrelación. En su análisis el orden jerárquico aparece muy claro, y los niveles se integran en su sistema de dos maneras. Primera, cada uno de los sistemas inferiores proporciona las condiciones, la energía, que requieren los niveles superiores. Segunda, los niveles superiores controlan a los que hay debajo de ellos en la jerarquía.

En términos de los ambientes del sistema de la acción, el nivel inferior, el entorno orgánico y físico, implica los aspectos no simbólicos del cuerpo humano, su anatomía y fisiología. El nivel superior, la realidad última, tiene, como Jackson Toby sugiere, un «tono metafísico», aunque también afirma este autor que Parsons «no se refiere tanto a lo sobrenatural como a la tendencia universal de las sociedades a abordar simbólicamente la inseguridad, las preocupaciones y las tragedias de la existencia humana que desafían el sentido de la organización social» (1977: 3).

El núcleo de la obra de Parsons son sus cuatro sistemas de la acción. En su análisis de estos sistemas y sus interrelaciones, Parsons se alejó de la teoría de la acción de comienzos de su carrera y se acercó al funcionalismo estructural (este giro también puede verse con claridad en el análisis de AGIL). En los supuestos que Parsons hizo en su análisis de los sistemas de la acción, encontramos de nuevo el problema del orden, preocupación que sintió desde el origen de su carrera y que se convirtió en la mayor fuente de críticas de su obra (Schwanenberg, 1971). Para Parsons, los filósofos anteriores no habían ofrecido una respuesta satisfactoria al problema hobbesiano del orden: qué es lo que evita una guerra social de todos contra todos. Parsons encontró una respuesta a este problema en el funcionalismo estructural, que trabaja con los siguientes supuestos:

1. Los sistemas tienen la característica del orden y de la interdependencia de las partes.
2. Los sistemas tienden hacia un orden que se mantiene por sí mismo, o equilibrio.
3. Los sistemas pueden ser estáticos o verse implicados en un proceso ordenado de cambio.
4. La naturaleza de una parte del sistema influye en la forma que pueden adoptar las otras partes.
5. Los sistemas mantienen fronteras con sus ambientes.
6. La distribución y la integración constituyen dos procesos fundamentales y necesarios para el estado de equilibrio de un sistema.
7. Los sistemas tienden hacia el automantenimiento, que implica el mantenimiento de fronteras y de las relaciones entre las partes y el todo, el control de las variaciones del entorno, y el control de las tendencias de cambio del sistema desde su interior.

Estos supuestos llevaron a Parsons a hacer del análisis de la estructura *ordenada* de la sociedad su principal preocupación. Al hacerlo, no se ocupó de la cuestión del cambio social hasta muy avanzada su carrera:

> Creemos que no es rentable describir los cambios que se producen en los sistemas de variables sin aislar y describir antes las variables; por tanto, hemos preferido comenzar estudiando combinaciones determinadas de variables para movernos hacia la descripción de los cambios que experimentan estas combinaciones una vez que ha sido sentada una sólida base para hacerlo.
>
> (Parsons y Shils, 1951: 6)

Parsons recibió críticas tan duras por su orientación estática que comenzó a dedicar cada vez más atención al cambio; de hecho, como veremos, procedió finalmente al análisis de la evolución de las sociedades. Sin embargo, en opinión de muchos observadores, su obra sobre el cambio social tendía a ser muy estática y estructurada.

Cuando piense en los cuatro sistemas de la acción, el lector debe tener en mente que no existen en el mundo real, sino que más bien constituyen herramientas analíticas para el análisis del mundo real.

Sistema social

La reflexión de Parsons sobre el sistema social comienza en el micronivel de la interacción entre ego y alter ego, definida como la forma más elemental del sistema social. Dedicó poco tiempo al análisis de este nivel, si bien sostuvo que los rasgos de este sistema de interacción están presentes en las formas más complejas que adopta el sistema social. He aquí la definición de Parsons de sistema social:

> Un sistema social —reducido a los términos más simples— consiste, pues, en una pluralidad de actores individuales que interactúan entre sí en una situación que tiene, al menos, un aspecto físico o de medio ambiente, actores motivados por una tendencia a «obtener un óptimo de gratificación» y cuyas relaciones con sus situaciones —incluyendo a los demás actores— están mediadas y definidas por un sistema de símbolos culturalmente estructurados y compartidos.
>
> (Parsons, 1951: 5-6)

Esta definición del sistema social contiene muchos de los conceptos clave de la obra de Parsons: los actores, la interacción, el entorno, la maximización de la gratificación y la cultura.

A pesar de su compromiso con la concepción del sistema social como un sistema de interacción, Parsons no tomó la interacción como unidad fundamental en su estudio del sistema social. Utilizó el concepto más complejo de estatus-rol como unidad básica del sistema. Como ya hemos señalado, éste no constituye ni un aspecto de los actores ni un aspecto de la interacción, sino un componente estructural del sistema social. El estatus hace referencia a una posición estructural en el seno de un sistema social, y el rol a lo que hace el actor en esa posición; ambos son considerados en el contexto de su significado funcional para el sistema. No se considera al actor en función de sus pensamientos

y acciones, sino sólo como un conjunto de estatus y roles (al menos en términos de su posición en el sistema social).

En su análisis del sistema social, Parsons se interesa primordialmente por sus componentes estructurales. Además de ocuparse del estatus-rol, Parsons (1966: 11) se interesó también por los grandes componentes de los sistemas sociales, tales como las colectividades, las normas y los valores. Sin embargo, en su estudio del sistema social Parsons adoptó una postura no sólo estructuralista, sino también funcionalista. Delineó una serie de prerrequisitos funcionales de todo sistema social. Primero, los sistemas sociales deben estar estructurados de manera que sean compatibles con otros sistemas. Segundo, para sobrevivir, el sistema social debe contar con el apoyo de otros sistemas. Tercero, debe satisfacer una proporción significativa de las necesidades de los actores. Cuarto, debe suscitar en sus miembros una participación suficiente. Quinto, debe ejercer al menos un cierto control sobre la conducta potencialmente desintegradora. Sexto, si surge un conflicto desintegrador, es necesario que lo controle. Finalmente, un sistema social requiere un lenguaje para sobrevivir.

En el análisis de los prerrequisitos funcionales del sistema social, se aprecia con claridad que Parsons se centró en los grandes sistemas y su interrelación. Incluso cuando hablaba de los actores, lo hacía desde la perspectiva del sistema. Este análisis refleja también la preocupación de Parsons por el mantenimiento del orden en el sistema social.

Sin embargo, Parsons no ignoró totalmente la cuestión de la relación entre los actores y las estructuras sociales. De hecho, como hemos visto más arriba, creía que la integración de las pautas de valor y las disposiciones de necesidad constituía «el teorema dinámico fundamental de la sociología» (Parsons, 1951: 42). Dada su preocupación central por el sistema social, los procesos de internalización y socialización cobran una importancia crucial en esa integración. Es decir, a Parsons le interesaban los modos en que se transmitían las normas y los valores de un sistema a los actores de ese sistema. Estas normas y valores se internalizan en un proceso efectivo de socialización; es decir, por medio de este proceso llegan a convertirse en parte de las «conciencias» de los actores. Por lo tanto, cuando los actores persiguen sus intereses particulares, en realidad están sirviendo a los intereses generales del conjunto del sistema. Como Parsons señaló, «La combinación de las pautas de orientación de valor que se adquieren *debe ser en una considerable proporción una función de la estructura fundamental de los roles y los valores predominantes del sistema social*» (1951: 227).

En general, Parsons presuponía que los actores solían ser receptores pasivos en el proceso de la socialización [4]. Los niños aprenden no sólo cómo actuar, sino también las normas y los valores, la moralidad de la sociedad. La socialización se define como un proceso conservador en el que las disposiciones de

[4] Esta es un interpretación polémica de la obra de Parsons con la que muchos no están de acuerdo. François Bourricaud, por ejemplo, habla de «la dialéctica de la socialización» (1981:108) en la obra de Parsons, y no de receptores pasivos de la socialización.

necesidad (que están moldeadas en buena parte por la sociedad) ligan a los niños con el sistema social, el cual proporciona los medios por los que poder satisfacer las disposiciones de necesidad. Queda poco espacio, de haberlo, para la creatividad; la necesidad de gratificación liga a los niños con el sistema tal y como existe. Parsons concibe la socialización como una experiencia que dura toda la vida. Como las normas y los valores inculcados durante la infancia tienden a ser harto generales, no preparan a los niños para diversas situaciones específicas en las que pueden encontrarse en su madurez. Así, la socialización debe complementarse con una serie de experiencias socializadoras más específicas. A pesar de esta necesidad en la madurez, las normas y los valores aprendidos en la infancia tienden a ser estables y, con un ligero refuerzo, tienden a permanecer durante toda la vida.

A pesar del conformismo al que induce la socialización a lo largo de toda la vida, existe una gran cantidad de variación individual en el sistema. La pregunta es: ¿por qué la conformidad no suele constituir una preocupación principal para todo sistema social, dado su carácter necesario para el orden? Por un lado, se puede hacer uso de una serie de mecanismos de control social para lograr la conformidad. Sin embargo, para nuestro autor, el control social constituye estrictamente una segunda línea de defensa. Un sistema funciona mejor cuando recurre con poca frecuencia al control social. Por otro lado, el sistema debe tolerar cierta variación, cierta desviación. Un sistema social flexible es más fuerte que uno rígido que no acepta la desviación. Finalmente, el sistema social debe proporcionar una amplia serie de oportunidades de rol que permita la expresión de las diferentes personalidades sin amenazar la integridad del sistema.

La socialización y el control social constituyen los principales mecanismos que permiten al sistema social mantener el equilibrio. Debe permitirse una pequeña cantidad de individualidad y desviación, pero sus formas más extremas requieren mecanismos reequilibradores. Así, el orden social es la base de la estructura del sistema social de Parsons:

> Sin una planificación deliberada por parte de nadie, en nuestro tipo de sistema social y, correspondientemente, en otros, se han desarrollado mecanismos que dentro de ciertos límites son capaces de prevenir e invertir las profundas tendencias a la desviación en la fase del círculo vicioso, que la sitúa más allá del control de las sanciones ordinarias de aprobación-desaprobación y recompensa-castigo.
>
> (Parsons, 1951: 319)

Parsons se centra otra vez en el sistema en su conjunto más que en el actor dentro del sistema: se ocupa de cómo controla el sistema al actor, no de cómo el actor crea y mantiene el sistema. La preocupación de Parsons por esta cuestión refleja su compromiso con la orientación estructural-funcional.

Aunque la idea del sistema social hace referencia a todo tipo de colectividades, un sistema social específico y particularmente importante es la *sociedad*, «una colectividad relativamente autosuficiente cuyos miembros pueden satisfa-

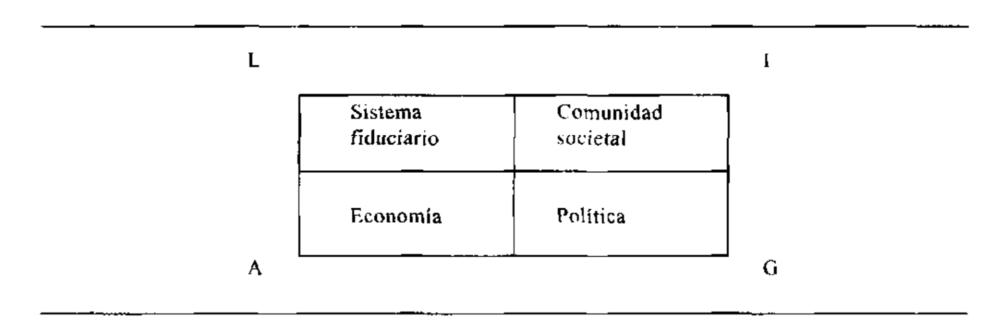


Figura 11.3. La sociedad, sus subsistemas y los imperativos funcionales.

cer todas sus necesidades individuales y colectivas y vivir enteramente dentro de su marco» (Rocher, 1975: 60). Como buen funcionalista estructural, Parsons distinguía entre cuatro estructuras o subistemas de la sociedad a partir de las funciones (AGIL) que cumplen (véase Figura 11.3). La *economía* es el subsistema que cumple la función de la adaptación de la sociedad al entorno mediante el trabajo, la producción y la distribución. Así, la economía adapta el entorno a las necesidades de la sociedad, y ayuda a la sociedad a adaptarse a estas realidades externas. La *política* (o sistema político) realiza la función del logro de metas mediante la persecución de objetivos societales y la movilización de los actores y recursos para ese fin. El *sistema fiduciario* (por ejemplo, las escuelas, la familia) cumple la función de la latencia al ocuparse de la transmisión de la cultura (normas y valores) a los actores permitiendo que la internalicen. Finalmente, la función de la integración corresponde a la *comunidad societal* (por ejemplo, el derecho), que se ocupa de coordinar los diversos componentes de la sociedad (Parsons y Platt, 1973).

A pesar de que las estructuras del sistema social eran extremadamente importantes para Parsons, el sistema cultural era aún más importante. De hecho, como ya hemos visto, el sistema cultural se mantiene en la cúspide de su sistema de la acción, y Parsons (1966) se calificó a sí mismo de «determinista cultural».

Sistema cultural

Parsons concebía la cultura como la principal fuerza que ligaba los diversos elementos del mundo social o, dicho en sus propios términos, del sistema de la acción. La cultura media en la interacción entre los actores e integra la personalidad y los sistemas sociales. Tiene la peculiar capacidad de llegar ser, al menos en parte, un componente de otros sistemas diferentes. De este modo, en el sistema social, la cultura se encarna en normas y valores, y en el sistema de la personalidad es internalizada por el actor. Pero el sistema cultural no es simplemente una parte de los otros sistemas; también tiene una existencia separada, pues constituye el acervo social de conocimientos, símbolos e ideas. Estos aspectos del

sistema cultural se encuentran en los sistemas social y de la personalidad, pero no se convierten en parte de ellos (Morse, 1961: 105; Parsons y Shils, 1951: 6).

Igual que con los otros sistemas, Parsons definió el sistema cultural en términos de su relación con el resto de los sistemas de la acción. Así, la *cultura* es un sistema pautado y ordenado de símbolos que son objeto de la orientación de los actores, componentes internalizados del sistema de la personalidad, y pautas institucionalizadas del sistema social (Parsons, 1960). Como es en gran medida simbólica y subjetiva, la cultura tiene la capacidad de transmitirse con facilidad y rapidez de un sistema a otro. Esto la permite moverse de un sistema social a otro mediante la difusión y de un sistema de personalidad a otro a través del aprendizaje y la socialización. Sin embargo, el carácter simbólico (subjetivo) de la cultura le proporciona otro rasgo a los ojos de Parsons, la capacidad de controlar los otros sistemas de la acción. Esta es una de las razones que explican que Parsons se calificase a sí mismo de determinista cultural.

Estableciendo de nuevo paralelismos y orden en su pensamiento, Parsons afirmó que el sistema cultural tenía tres componentes paralelos a los tres modos de orientación motivacional analizados más arriba. La orientación motivacional *cognoscitiva* es paralela a los sistemas de creencias y sistemas de ideas que representan una guía para la solución de problemas motivacionales. La orientación motivacional *catética* se sitúa en el plano de los sistemas de símbolos expresivos, medios para expresar una relación catética con un objeto social. Finalmente, la orientación motivacional *evaluativa* se sitúa en el mismo nivel que una guía cultural similar: los sistemas de orientaciones de valor. (Cada componente puede subdividirse exactamente del mismo modo. Así, por ejemplo, como hemos señalado anteriormente, el sistema de las orientaciones de valor puede dividirse en modelos cognoscitivos, evaluativos y morales). Parsons llegó a la conclusión de que los modelos morales constituyen «las técnicas integradoras por excelencia de un sistema de acción» (Parsons y Shils, 1951: 170). Esta conclusión refleja la importancia primordial del sistema cultural en la teoría de Parsons. Pero si para Parsons la cultura era lo más importante, su esfuerzo integrador es cuestionable, porque todo tipo de determinismo es sospechoso desde la perspectiva de una sociología integrada. (Para una concepción más integrada de la obra de Parsons, véase Camic, 1990.) Este problema se agravará cuando analicemos el sistema de la personalidad y comprobemos los numerosos puntos flacos que pueden apreciarse en su desarrollo.

Sistema de la personalidad

El sistema de la personalidad está controlado no sólo por el sistema cultural, sino también por el social. Parsons revisó pronto su concepción inicial de la conciencia y la acción presentada en su trabajo sobre el acto unidad, el voluntarismo, etc..., y la encontró defectuosa. Parece que era consciente de la acusación de que habia abandonado el interés inicial por el voluntarismo, e intentó salir al paso asignando cierta independencia al sistema de la personalidad:

> Mi opinión es que, si bien el contenido de la estructura de la pesonalidad se deriva de los sistemas sociales y culturales a través de la socialización, la personalidad se convierte en un sistema independiente mediante las relaciones que mantiene con su propio organismo y debido a la particularidad de su propia experiencia vital; no es un mero epifenómeno.
>
> (Parsons, 1970a: 82)

Estas palabras nos dan la impresión de que Parsons protesta en exceso. Si el sistema de la personalidad no es un epifenómeno, ciertamente se reduce a ocupar un estatus dependiente en su sistema teórico.

La *personalidad* se define como el sistema organizado de la orientación y la motivación de la acción del actor individual. El componente básico de la personalidad es la disposición de necesidad, un concepto que ya hemos analizado pero que requiere ahora una mayor explicación. Parsons y Shils definen las disposiciones de necesidad como las «unidades más relevantes de la motivación de la acción» (1951: 113). Distinguen las disposiciones de necesidad de los impulsos, que constituyen tendencias innatas, la «energía fisiológica que hace posible la acción» (Parsons y Shils, 1951: 111). En otras palabras, los impulsos se consideran parte del organismo biológico. Las disposiciones de necesidad se definen, pues, como «esas mismas tendencias que no son innatas, sino adquiridas a través del proceso mismo de la acción» (Parsons y Shils, 1951: 111). En suma, las disposiciones de necesidad son impulsos moldeados por la sociedad.

Las disposiciones de necesidad impulsan a los actores a aceptar o rechazar objetos presentes en el entorno, o a buscar nuevos objetos si los que están a su alcance no satisfacen suficientemente las disposiciones de necesidad. Parsons distingue entre tres tipos básicos de disposiciones de necesidad. El primero impulsa al actor a buscar amor, aprobación, etc.., en sus relaciones sociales. El segundo incluye valores internalizados, que conducen a los actores a observar diversos modelos culturales. Finalmente, están las expectativas de rol, que llevan a los actores a dar y obtener respuestas adecuadas.

Esa es una imagen muy pasiva de los actores. Parecen regirse por los impulsos, ser dominados por la cultura o, lo que es más frecuente, dominados por una combinación de impulsos y cultura (es decir, por disposiciones de necesidad). Un sistema pasivo de personalidad constituye claramente un vínculo débil en una teoría integrada, y Parsons parecía ser consciente de ello. En varias ocasiones intentó conferir a la personalidad cierta creatividad. Por ejemplo, señaló: «No queremos decir con ello... que los valores de una persona sean por entero 'cultura internalizada' o mera observancia de reglas y leyes. La persona introduce modificaciones creativas a medida que internaliza la cultura; pero ese aspecto novedoso no es un aspecto cultural» (Parsons y Shils, 1951: 72). A pesar de este tipo de reflexiones, la impresión dominante que se deriva de su obra es la pasividad de su sistema de la personalidad.

Centrarse exclusivamente en las disposiciones de necesidad plantea otro problema. Ignora otros muchos aspectos importantes de la personalidad, lo que empobrece su sistema. Alfred Baldwin, psicólogo, subraya esta cuestión:

> Parece apropiado señalar que Parsons ignora en su teoría una serie razonable de características u otros mecanismos de la personalidad, aparte de las disposiciones de necesidad, y se encuentra en dificultades al no caracterizar a la personalidad con otros rasgos y tipos diferentes de mecanismos que le permiten funcionar.
>
> (Baldwin, 1961: 186)

En su reflexión acerca del sistema de la personalidad de Parsons, Baldwin señala también que el interés primordial de Parsons en este análisis no era el sistema de la personalidad: «En los numerosos capítulos que Parsons dedica al análisis de la estructura de la personalidad, hay más páginas que tratan de los sistemas sociales que de la personalidad» (1961: 180). Esto se refleja en los diversos modos en los que Parsons vinculó la personalidad con el sistema social. Primero, los actores deben aprender a verse a sí mismos conforme al lugar que ocupan en la sociedad (Parsons y Shils, 1951: 147). Segundo, las expectativas de rol se corresponden con los roles que ocupan los actores individuales. Luego está el aprendizaje de la autodisciplina, la internalización de las orientaciones de valor, la identificación, etc... Todas estas fuerzas hacen referencia a la integración del sistema de la personalidad y el sistema social, que constituye la preocupación central de Parsons. Sin embargo, también acentuó la posibilidad de la integración deficiente, que supone un problema que el sistema debe superar.

Otro aspecto de la obra de Parsons refleja también la pasividad de su sistema de la personalidad: su interés por la internalización como el componente central del sistema de la personalidad derivado del proceso de socialización. Parsons (1970a: 2) desarrolló esta preocupación a partir de la obra de Durkheim sobre la internalización, así como de la de Freud, fundamentalmente la que se centra en el superego. Su hincapié en la internalización y el superego manifiesta de nuevo su concepción pasiva del sistema de la personalidad, que es externamente controlado.

Aunque en su obra temprana Parsons se había ocupado de los aspectos subjetivos de la personalidad, abandonó progresivamente esta perspectiva. Al hacerlo, limitó la perspectiva sobre el sistema de la personalidad que hubiera podido ofrecer. Parsons llegó a especificar con claridad que se alejaba de los significados internos que podían tener las acciones para las personas: «La organización de los datos observacionales en términos de la teoría de la acción es bastante plausible y fructífera en términos conductistas modificados, y tal formulación evita muchas de las difíciles cuestiones de la introspección o la empatía» (Parsons y Shils, 1951: 64).

Organismo conductual

Si bien incluyó el organismo conductual como uno de los cuatro sistemas de la acción, Parsons nos ofreció pocas ideas sobre él. Lo incluyó porque constituye la fuente de energía para el resto de los sistemas. Aunque está genéticamente constituido, su organización está influida por los procesos de condicionamiento

y aprendizaje que se producen durante la vida del individuo[5]. El organismo biológico constituye claramente en la obra de Parsons un sistema residual, pero debemos alabar a Parsons por haberlo incluido como parte de su sociología, aunque no fuera más que por anticiparse al interés actual por la sociobiología que demuestran algunos sociólogos.

CAMBIO Y DINAMISMO EN LA TEORIA PARSONIANA

Teoría evolucionista

Herremientas conceptuales de la obra de Parsons tales como las pautas variables, los imperativos funcionales y los cuatro sistemas de la acción suscitaron la crítica de que había ofrecido una teoría estructural que no incluía el análisis del cambio social. Parsons era consciente de esta crítica, y afirmó que aunque era necesario estudiar el cambio, era preciso analizar primero la estructura. Pero en la década de 1960 ya no pudo hacer frente a las críticas y dió otro giro a su obra, centrándose esta vez en el estudio del cambio social[6], particularmente en el estudio de la evolución social. Parsons llegó a declarar (1977b: 50) que fue un seminario sobre la evolución social celebrado en 1963 lo que suscitó en él este interés.

La orientación general de Parsons (1966) hacia el estudio del cambio social estaba moldeada por la biología. Para analizar este proceso, Parsons desarrolló lo que él denominó «un paradigma del cambio evolucionista».

El primer componente de ese paradigma era el proceso de *diferenciación*. Parsons suponía que toda sociedad se componía de una serie de subsistemas, que diferían en términos de su *estructura* y su significado *funcional* para el resto de la sociedad. A medida que la sociedad evoluciona, se van diferenciando nuevos subsistemas. Sin embargo, esto no es suficiente, ya que deben ser más adaptativos que los primeros subsistemas. Esto condujo a Parsons al rasgo esencial de su paradigma evolucionista, la idea del *ascenso de adaptación*. Parsons describió este proceso:

> Para que la diferenciación dé un sistema equilibrado y más evolucionado, cada subestructura nuevamente diferenciada... debe tener una mayor capacidad de adaptación para realizar su función *primaria*, en comparación con el desempeño de *esa* función en la estructura previa y más difundida... Podemos decir que este proceso es el aspecto de *ascenso de adaptación* del ciclo de cambio evolutivo.
>
> (Parsons, 1966: 22)

[5] Debido a este elemento social, en su obra madura cambió el término *organismo* por el de «sistema conductual» (1975: 104).

[6] Para ser justos, es necesario precisar que al principio de su carrera realizó algún trabajo sobre el cambio social, pero no llegó a ser su principal interés, y sus ideas acerca de esta cuestión son escasas hasta los años sesenta (véase Parsons, 1942, 1947; véase también Alexander, 1981; Baum y Lechner, 1981).

Es este un modelo sumamente positivo del cambio social. Supone que a medida que evoluciona la sociedad, aumenta su capacidad de solucionar sus problemas. En cambio, en la teoría marxista el cambio social conduce a la destrucción final de la sociedad capitalista. Por esta y otras razones, Parsons ha sido considerado un teórico de la sociología muy conservador. Además, aunque analizó el cambio, tendió a centrarse en los aspectos positivos del cambio social en el mundo moderno, antes que en el lado oscuro de la modernidad.

Por lo demás, Parsons afirmó que el proceso de diferenciación producía una nueva serie de problemas de *integración* para la sociedad. A medida que un subsistema prolifera, la sociedad se topa con nuevos problemas relativos a la coordinación del funcionamiento de estas unidades.

Una sociedad que evoluciona debe avanzar desde un sistema adscriptivo hacia otro adquisitivo. Se requieren muchas técnicas y capacidades nuevas para manejar los subsistemas más difusos. Las capacidades generales de las personas deben liberarse de sus vínculos adscriptivos de manera que puedan ser utilizadas por la sociedad. En términos más generales, esto significa que los grupos anteriormente excluidos de la contribción al sistema deben ser incluidos como miembros plenos de la sociedad.

Finalmente, el sistema de *valores* de la sociedad en su conjunto debe cambiar a medida que las estructuras sociales y las funciones son más diferenciadas. Sin embargo, como el nuevo sistema es más diverso, el sistema de valores encuentra mayores dificultades para ajustarse a él. Así, una sociedad más diferenciada requiere un sistema de valores que «debe establecerse en un nivel más alto de generalidad, con el fin de justificar la variedad más amplia de metas y funciones de sus subunidades» (Parsons, 1966: 23). Sin embargo, suele ocurrir que este proceso de generalización de los valores no se produce de forma tan uniforme, a medida que encuentra resistencia por parte de grupos comprometidos con sus propios sistemas de valores específicos.

La evolución atraviesa por una variedad de ciclos, pero no todas las sociedades experimentan un proceso general. Algunas sociedades evolucionan rápidamente, mientras otras «están tan cargadas de conflictos internos u otros obstáculos» que impiden el proceso de la evolución, e incluso llegan a «deteriorarse» (Parsons, 1966: 23). Las sociedades que más interesaban a Parsons eran esas sociedades en las que se producían «rupturas», puesto que pensaba que tras ellas el proceso de la evolución seguiría su modelo evolutivo general.

Si bien Parsons concebía la evolución como un proceso que atravesaba ciertas etapas, tuvo la precaución de rechazar explícitamente una teoría evolucionista unilineal. «No concebimos la evolución societaria ni como algo continuo ni como un proceso lineal simple, sino que efectuamos una distinción entre niveles amplios de avance, sin pasar por alto inadvertidamente la variabilidad considerable que se encuentra en cada uno de ellos» (1966: 26). Dejando claro que quería simplificar las cosas, Parsons distinguió tres etapas evolutivas generales: primitiva, intermedia y mòderna. De modo característico, diferenció estas tres etapas a partir de de su dimensión cultural. El desarrollo crucial en la

transición de la primitiva a la intermedia era el desarrollo del lenguaje, fundamentalmente del lenguaje escrito. El desarrollo clave de la transición de la intermedia a la moderna eran los «códigos institucionalizados de orden normativo», o derecho (Parsons, 1966: 26).

Luego Parsons procedió al análisis de una serie de sociedades específicas en el contexto de la evolución de la sociedad primitiva a la moderna. Merece mención una cuestión particular aquí: Parsons se orientó hacia la teoría evolucionista, al menos en parte, porque había sido acusado de ser incapaz de analizar el cambio social. Sin embargo, su análisis de la evolución *no* es un análisis de procesos; antes bien, constituye un intento de «ordenar tipos estructurales y relacionarlos secuencialmente» (Parsons, 1966: 111). Lo que hizo fue, en realidad, un análisis *estructural* comparado, no un estudio de los procesos del cambio social. Así, aunque supuestamente analizaba el cambio, Parsons seguía comprometido con el estudio de las estructuras y de las funciones.

Medios generalizados de intercambio

Parsons introdujo cierto dinamismo, cierta fluidez (Alexander, 1983: 115), en su sistema teórico a través de su reflexión sobre los medios generalizados de intercambio dentro y entre los cuatro sistemas de la acción que han sido ya analizados (especialmente dentro del sistema social). El modelo de los medios generalizados de intercambio es el dinero, que opera como tal en la economía. Pero en lugar de centrarse en fenómenos materiales tales como el dinero, Parsons se interesó por los medios *simbólicos* de intercambio. Incluso en su análisis del dinero como un medio de intercambio dentro del sistema social, Parsons se centra en sus propiedades simbólicas más que en sus cualidades materiales. Además del dinero hay otros medios generalizados de intercambio más propiamente simbólicos: el poder político, la influencia, y los compromisos con los valores. Parsons especificó por qué se centró en los medios simbólicos del intercambio: «A mi entender, la introducción de una teoría de los medios en el tipo de perspectiva estructural que tengo en mente refuta en buena medida las críticas frecuentes de que mi perspectiva estructural está tan inherentemente plagada de estatismo, que le es imposible hacer justicia a los problemas dinámicos» (1975: 98-99).

Los medios simbólicos de intercambio tienen la capacidad, como la tiene el dinero, de ser creados y de circular en el conjunto de la sociedad. Así, dentro del sistema social, los que pertenecen al sistema político son capaces de crear poder político. Y lo que es más importante aún, pueden gastar ese poder, permitiendo que circule libremente e influya en el sistema social. Mediante ese gasto de poder, los líderes refuerzan supuestamente el sistema político, así como la sociedad en su conjunto. En términos más generales, constituye un medio generalizado que circula entre los cuatro sistemas de la acción y dentro de la estructura de cada uno de estos sistemas. Es su existencia y movimiento lo que da dinamismo a los análisis fundamentalmente estructurales de Parsons.

Como Alexander señaló (1983: 115), los medios generalizados de intercambio proporcionan dinamismo a la teoría de Parsons en otro sentido. Permiten la existencia de «empresarios de medios» (por ejemplo, los políticos) que pueden no aceptar el sistema de intercambio tal y como existe. Es decir, pueden ser creativos y hábiles y alterar no sólo la cantidad de medios generalizados, sino el modo y la dirección en que circulan.

RESUMEN

En pocos años Parsons pasó de ser la figura dominante de la teoría sociológica a representar, en algunos sectores, practicamente un desecho teórico. No mereció ninguna de estas calificaciones extremas. El sistema teórico de Parsons siempre tuvo ciertos puntos flacos graves, pero, sin lugar a dudas, no carece de relevancia.

En su favor podemos decir que Parsons expresó en su obra temprana un interés por la integración de los diversos niveles del análisis social, que mantendría de por vida a pesar de los cambios básicos de orientación que experimentó su sistema teórico a lo largo de su carrera. Fundamentalmente, Parsons se ocupó de la integración de los sistemas social y de la personalidad. A pesar de esta encomiable meta, su obra quedó empañada por ciertas confusiones básicas, en particular por una incómoda mezcla de teoría de la acción y funcionalismo estructural. Partiendo del análisis de los pensadores que consideraba relevantes en la historia de la sociología, en su teoría de la acción Parsons elaboró inicialmente lo que parecía una orientación micro. Esto se aprecia con claridad en el hincapié que hizo en el acto unidad y en el voluntarismo de su obra temprana. Sin embargo, con los años, el acto unidad y el voluntarismo se desvanecieron de la teoría de Parsons, así como la teoría de la acción. En su lugar desarrolló una teoría estructural-funcional en la que los actores no actuaban de una manera voluntarista, sino básicamente constreñidos por las estructuras sociales y por la cultura. Durante los años cuarenta y cincuenta, Parsons desarrolló nuevos conceptos como las disposiciones de necesidad, las orientaciones motivacionales y las orientaciones de valor. Todos estos conceptos reflejan la tendencia creciente de Parsons a considerar a los actores seres constreñidos por estructuras externas, más que actores voluntaristas. Parsons desarrolló durante estos años otros conceptos bien conocidos como las pautas variables y el sistema AGIL. A pesar de estos cambios de orientación, Parsons defendió toda su vida el orden y la conveniencia de las soluciones culturales frente a la solución del ejercicio del poder para el mantenimiento del orden en la sociedad.

El núcleo de la teoría parsoniana se encuentra en su concepción de los principales niveles del análisis social, especialmente en los cuatro sistemas de la acción. Aunque probablemente Parsons es más conocido por su obra sobre el sistema social, el nivel más importante en su teoría es el sistema cultural, que se sitúa en la cúspide de los cuatro sistemas de la acción (los otros son: el sistema social, el de la personalidad y el organismo conductual) y ejerce control sobre los demás. Aunque los otros niveles no son totalmente controlados por el siste-

ma cultural, Parsons se calificó a sí mismo de «determinista cultural». Parsons mantuvo su interés por el actor en su obra madura, pero hablaba del sistema de la personalidad, no de actores voluntaristas. El problema que surge aquí es que Parsons tendía a considerar que el sistema de la personalidad está determinado por los sistemas que se situan por encima de él: el sistema social y, en particular, el sistema cultural.

En su obra madura, Parsons intentó dar a su perspectiva una orientación hacia el cambio. Esta orientación se refleja en su obra sobre la evolución de las sociedades. Sin embargo, a pesar de que aparentemente se ocupó del cambio, las ideas de Parsons sobre la evolución seguían teniendo una inclinación más estructural y funcional que orientada al cambio. Parsons se esforzó también en su obra madura por dar a su enfoque más dinamismo mediante la reflexión sobre los medios generalizados de intercambio.

LA METATEORIZACION SOCIOLOGICA Y EL ESQUEMA METATEORICO PARA EL ANALISIS DE LA TEORIA SOCIOLOGICA

En el capítulo segundo vimos que uno de los más recientes desarrollos de la teoría sociológica es la explosión del interés por la metateorización. Mientras el objeto de la reflexión de los teóricos es el mundo social, los metateóricos se centran en *el estudio sistemático de la estructura subyacente a la teoría sociológica*. Entre los objetivos de este Apéndice figura examinar la explosión del interés por la metateorización en sociología y los parámetros fundamentales de este enfoque.

Si no fuera por el hecho de que la estructura de este libro descansa sobre un conjunto específico de perspectivas metateóricas desarrolladas por su autor (Ritzer, 1975a, 1981a), un análisis de tal desarrollo reciente estaría fuera de lugar en este texto sobre teoría sociológica clásica (aunque, como podremos comprobar, muchos de los teóricos clásicos hicieron trabajo metateórico). Como el objetivo primordial del presente libro es la teoría sociológica clásica, se decidió que este esquema organizativo ocupara poco espacio y fuera claro. Por tanto, es posible leer todos los capítulos y el libro en su conjunto sin tener conocimiento del esquema organizativo en que se sostiene. Sin embargo, este esquema puede despertar interés en algunos estudiantes, bien al principio o al final de la lectura del texto. Así, otro objetivo del Apéndice es presentar las ideas metateóricas que impregnan el libro, pero antes hacerlo es preciso exponer una idea general de la metateorización en sociologia.

LA METATEORIZACION EN SOCIOLOGIA

Comenzamos por precisar que los sociólogos no son los únicos que hacen metaanálisis, es decir, no son los únicos que estudian a conciencia su propia disciplina. Entre los que lo hacen se cuentan los filósofos (Radnitzky, 1973), los psicólogos (Gergen, 1973, 1986); Schmidt et al., 1984), los politólogos (Connolly, 1973), algunos científicos sociales (varios ensayos de Fiske y Schweder, 1986), y los historiadores (White, 1973). Algunos de sus esfuerzos se asemejan bastante a ciertos tipos de metaanálisis en sociología, mientras otros difieren considerablemente de la clase de trabajo que se hace en sociología. La cuestión clave es que el estudio de la propia disciplina no es terreno exclusivo del sociólogo.

Además del hecho de que el metaanálisis puede encontrarse en otras áreas, también está la cuestión de que varios tipos de sociólogos, no sólo los metateóricos, realizan tal análisis. Podemos agrupar los diversos tipos de metaanálisis sociológico bajo el encabezamiento de «metasociología», que puede definirse como el estudio profundo de la estructura subyacente a la sociología en general y sus diversos componentes: áreas sustantivas (por ejemplo, la perspectiva de Hall [1983] sobre la sociología de las ocupaciones), conceptos (el análisis de Rubenstein [1986] del concepto de «estructura»), métodos (*metamétodos*; por ejemplo, los esfuerzos de Brewer y Hunter [1988] y de Noblit y Hare [1988],

por sintetizar los métodos sociológicos), datos (*metaanálisis de datos* [1]; por ejemplo, Fendrich, 1984; Hunter, Schmidt, y Jackson, 1982; Polit y Falbo, 1987; Wolf, 1986) y teorías. La *metateorización* es la que nos interesa en este Apéndice.

Lo que distingue el trabajo en este área no es tanto el proceso de la metateorización (o el estudio sistemático de las teorías, común a todos los metateóricos) sino la naturaleza de los productos finales. Hay tres variedades de metateorización, definidas en buena medida por las diferencias que presentan los productos finales (Ritzer, 1990d, 1991). El primer tipo, *la metateorización como medio para obtener una comprensión más profunda de la teoría* (M_U), implica el estudio de la teoría para producir una teoría mejor, una comprensión más profunda de la teoría existente (Ritzer, 1988) [2]. M_U se ocupa, más específicamente, del estudio de las teorías, de los teóricos y las comunidades de teóricos, así como de los contextos sociales e intelectuales de las teorías y los teóricos. El segundo tipo, *la metateorización como preludio al desarrollo de la teoría* (M_P) implica el estudio de las teorías existente para producir una teoría sociológica nueva. (En este segundo tipo de metateorización se solían centrar los teóricos clásicos). Y finalmente, existe un tercer tipo, *la metateorización como fuente de las perspectivas que sostiene toda la teoría sociológica* (M_O), que implica un estudio de la teoría orientado hacia la meta de producir una perspectiva, por ejemplo, *una metateoría*, que abarque cierta parte, o toda la teoría sociológica. (Como veremos, es este tipo de metateorización el que proporciona el marco de este libro). Dadas estas definiciones, pasemos a examinar cada tipo de metateorización.

El primer tipo de metateorización, M_U se compone de cuatro subtipos básicos, que implican el estudio formal o informal de una teoría sociológica para obtener una comprensión más profunda de ella. El primer subtipo se centra en las cuestiones intelectuales o cognoscitivas internas a la sociología. Entre ellas se cuentan los intentos de identificar los principales paradigmas cognoscitivos (Ritzer, 1975a, 1975b; véase también el análisis presentado más abajo) y las principales «escuelas de pensamiento» (Sorokin, 1928), perspectivas más dinámicas de la estructura subyacente a la teoría sociológica (Harvey, 1982, 1987; Wiley, 1979) y el desarrollo de herramientas metateóricas generales para analizar las teorías sociológicas existentes y desarrollar nuevas teorías (Alexander et al., 1987; Edel, 1959; Gouldner, 1970; Ritzer, 1989, 1990a; Wiley, 1988). El se-

[1] Le he dado esta denominación (algo incómoda) para diferenciarlo del metaanálisis más general. En el meta análisis de datos el objetivo es buscar el modo de acumular resultados de investigación mediante estudios de investigación. En su introducción a *Metaanálisis*, de Wolf, Niemi define el metaanálisis como «la aplicación de procedimientos estadísticos a conjunto de hallazgos empíricos procedentes de estudios individuales que tiene el propósito de integrarlos, sintetizarlos y darles sentido» (Wolf, 1986:56).

[2] Mientras en mis primeras obras (Ritzer, 1987, 1988) tendía a igualar este tipo con toda metateorización, ahora lo considero como uno de los tres tipos principales. También, mi deseo aquí es analizar la metateorización como un proceso general más que como una metateoría, que es, como veremos, sólo uno de los tres productos finales posibles de la metateorización.

gundo subtipo (interno-social) también mira hacia el interior de la sociología, pero se centra en los factores sociales en lugar de en los cognoscitivos. Lo principal es que acentúa los aspectos comunes de diferentes teorías sociológicas e incluye esfuerzos para identificar las principales «escuelas» de la historia de la sociología (Bulmer, 1984, 1985; Tiryakian, 1979, 1986), el enfoque más formal de redes sobre el estudio de los vínculos entre los grupos de sociólogos (Mullins, 1973, 1983), así como los estudios de los propios teóricos que examinan sus afiliaciones institucionales, sus carreras, sus posiciones dentro del campo de la sociología, etc... (Gouldner, 1970). El tercer tipo (externo-intelectual) busca en otras disciplinas académicas ideas, herramientas, conceptos y teorías que pueden utilizarse para el análisis de la teoría sociológica (por ejemplo, Brown, 1987, 1990). Finalmente, el enfoque externo-social asciende a un nivel más macro para analizar la sociedad en su conjunto (nivel nacional, nivel socio-cultural, etc.) y la naturaleza de su influencia sobre la teorización sociológica (por ejemplo, Vidich y Lyman, 1985).

La mayoría de la metateorización en sociología no es M_U; antes bien, suele ser del segundo tipo, la metateorización como preludio para el desarrollo de una teoría sociológica (M_P). Gran parte de los teóricos clásicos más importantes desarrollaron sus teorías, al menos en parte, sobre la base de un estudio meticuloso de la obra de otros teóricos y de su reacción a ella. Entre los ejemplos más importantes se cuentan la teoría del capitalismo de Marx (véase el quinto capítulo), inspirada en la filosofía hegeliana, así como en otras ideas relativas a la economía política y el socialismo utópico; la teoría de la acción de Parsons (véase el capítulo undécimo), desarrollada a partir de un estudio sistemático de la obra de Durkheim, Weber, Pareto y Marshall; la teoría multidimensional y neofuncional de Alexander, basada en un estudio meticuloso de la obra de Marx, Weber, Durkheim y Parsons; y la teoría de la comunicación de Habermas (1987), basada en su análisis de la obra de varios teóricos críticos, así como de la de Marx, Weber, Parsons, Mead y Durkheim. Como el libro presente trata de la teoría clásica, pasemos a examinar más profundamente la M_P tal y como la practicaron dos teóricos clásicos analizados en este libro: Marx y Parsons.

En los *Manuscritos de economía y filosofía de 1844*, Marx (1932/1964) desarrolló su perspectiva teórica sobre la base de un análisis meticuloso y detallado y de una crítica de la obra de economistas políticos como Adam Smith, Jean-Baptiste Say, David Ricardo, y James Mill; de la de filósofos como G.W.F. Hegel, de la de los Jóvenes Hegelianos (por ejemplo, Bruno Bauer), y Ludwig Feuerbach; de la de socialistas utópicos como Etienne Cabet, Robert Owen, Charles Fourier, y Pierre Proudhon; y de las ideas de varias otras escuelas y representantes intelectuales de mayor o menor importancia. Es evidente que los *Manuscritos de 1844* constituyen casi por entero un tratado metateórico en el que Marx desarrolla sus propias ideas a partir de su inspiración en una variedad de sistemas de ideas.

¿Y qué ocurre con otras obras de Marx? ¿Son empíricas?, ¿Menos metateóricas? En su prefacio a *La ideología alemana* (Marx y Engels, 1845-46/1970),

C.J. Arthur describe que esta obra comprende «las polémicas detalladas línea por línea contra los escritos de algunos de sus contemporáneos [de Marx y Engels]» (1970: 1). De hecho, el propio Marx describe *La ideología alemana* como un esfuerzo por «desarrollar juntos nuestra concepción en oposición a la concepción ideológica de la filosofía alemana; de hecho, para explicar nuestra antigua conciencia filosófica. La intención adoptó la forma de una crítica de la filosofía poshegeliana» (1859/1970: 22). *La sagrada familia* (Marx y Engels, 1845/1956) es, sobre todo, una crítica extensa a Bruno Bauer, los Jóvenes Hegelianos, y su tendencia a una «crítica crítica» especulativa [3]. En su prefacio, Marx y Engels explicitaron que este tipo de trabajo metateórico constituía un preludio a su teorización futura: «Por lo tanto, presentamos esta polémica como un preliminar a las obras independientes en las que... presentaremos nuestra visión positiva» (1845/1956: 16). En los *Grundrisse*, Marx (1857-58/1974) elige como antagonistas metateóricos al economista político David Ricardo y al socialista francés Pierre Proudhon (Nicolaus, 1974). A lo largo de las páginas de los Grundrisse, Marx lucha para resolver una serie de problemas teóricos, en parte mediante una crítica a las teorías y a los teóricos mencionados más arriba, y en parte mediante una aplicación de ideas derivadas de Hegel. Aludiendo a la introducción a los *Grundrisse*, Nicolaus señaló que «refleja en cada línea la lucha de Marx contra Hegel, Ricardo y Proudhon. De ahí extrajo Marx el objetivo más importante de todos; a saber, la formulación de los principios básicos que permitirían escribir la historia dialécticamente» (1974: 42). La *Contribución a la crítica de la economía política* (Marx, 1859-1970) constituye, como sugiere el título, un esfuerzo por construir un enfoque económico distintivo sobre la base de una crítica de las obras de los economistas políticos.

Incluso *El Capital* (1867/1967) —que supuestamente es una de las obras más empíricas, puesto que se ocupa directamente de la realidad del mundo capitalista y recurre a las estadísticas e informes oficiales— se inspira en el trabajo metateórico previo que realizó Marx y contiene algún elemento de metateorización propio. De hecho, el subtítulo, *Una crítica de la economía política*, no deja ninguna duda de sus raíces metateóricas. Con todo, Marx gozó en *El Capital* de libertad para ser mucho más «positivo»; es decir, para construir su propia orientación teórica distintiva. Esta libertad se debe, en parte, a que había hecho mucho trabajo metateórico en sus primeras obras. Además, gran parte del trabajo metateórico nuevo deriva del denominado cuarto volumen de *El capital*, publicado con el título de *Teorías de la plusvalía* (Marx, 1862-63/1963, 1862-63/1968). *Teorías* comprende muchos extractos de la obra de los principales economistas políticos (por ejemplo, Smith, Ricardo), así como análisis críticos realizados por Marx. En suma, se puede decir sin temor a equivocarse que Marx fue, en buena parte, un metateórico, y quizás el teórico clásico de la sociología más metateórico.

[3] De hecho, el libro se subtitula *Contra Bruno Bauer y compañía.*

La estructura de la acción social de Parsons (1937) es el ejemplo más puro (salvo, tal vez, la obra del neoparsoniano Jeffrey Alexander) de M_P. Una buena parte de *La estructura de la acción social* está dedicada al estudio de la obra de Alfred Marshall, Vilfredo Pareto, Emile Durkheim, y Max Weber[4]. Y Parsons utiliza esa obra metateórica para comenzar a desarrollar su propia teoría de la acción. Las raíces de la obra de Parsons no se encuentran en el mundo empírico, sino en lo que, desde su punto de vista, eran las ideas convergentes de los teóricos mencionados más arriba.

De hecho, Parsons explicitó su enfoque M_P. Consideraba *La estructura de la acción social* como una «monografía *empírica*» y afirmaba que los fenómenos estudiados «eran teorías que ciertos escritores habían sostenido sobre otros fenómenos... las teorías que han sido analizadas [constituyen] cuestiones de hecho como cualquiera otras, que requieren verificación mediante el mismo método, el de la observación. En este caso, los hechos se refieren a las obras publicadas de esos escritores» (1949: 697). Pero Parsons no se da por contento con analizar las teorías existentes; su estudio «también ha hecho cierta teorización explícita propia» (1949: 697). En el prefacio a la segunda edición de *La estructura de la acción social* Parsons subraya esta misma cuestión cuando reflexiona sobre su obra una década después de su publicación: «Resultó un vehículo conveniente para la clarificación de problemas y conceptos, de implicaciones e interrelaciones. Era un medio de hacer inventario de las fuentes teóricas a nuestra disposición... La clarificación obtenida de esta inventarización ha abierto la posibilidad de un ulterior desarrollo teórico de suficiente alcance, de modo que su impulso no se ha agotado en absoluto por el momento» (1949: B).

Sólo dos años depués de la publicación de la segunda edición de *La estructura de la acción social*, Parsons y Shils (con la ayuda de Olds) explicitaron las raíces metateóricas de la teoría revisada de la acción. En *Toward a General Theory of Action* [Hacia una teoria general de la acción] (1951), en la primera nota a pie de página, situada junto a la cuarta palabra del libro, afirmaban:

> La exposición presente de la teoria de la acción representa, en muy buena medida, una revisión y una extensión de la posición defendida por Parsons en *La estructura de la acción social*... particularmente a la luz de la teoría psicoanalítica, de los desarrollos en la psicología de la conducta y de los que se han producido en el análisis antropológico de la cultura.
>
> (Parsons y Shils, 1951: 53)

En el lapso que media entre la publicación de *La estructura de la acción social* (1937) y las obras que realizó sobre la teoría de la acción a principios de la década de 1950, Parsons enmendó y cambió su orientación teórica. *Tal vez*

---

[4] También comprende el estudio de varias tradiciones filosóficas; por ejemplo, del utilitarismo, el positivismo y el empirismo.

esos cambios se debieron a cambios producidos en el mundo social, pero, *sin lugar a dudas*, las ideas teóricas de Parsons cambiaron a medida que trataba metateóricamente la aportación de varios teóricos, entre ellos el psiquiatra Sigmund Freud [5], el antropólogo Franz Boas [6], el conductista Edward Tolman, etc... Sobre todo, Parsons elaboró su teoría sobre la base de un reanálisis metateórico de su propia obra y de las críticas que ésta había recibido. Así, por ejemplo, al final de su carrera, Parsons (1966, 1971) se orientó hacia la teoría de la evolución a partir de un análisis propio de las deficiencias que los críticos habían señalado en su primera obra [7]. Parsons precisa esta cuestión en una de sus primeras obras sobre el cambio:

> Debo abordar el problema del cambio social. Me gusta hacerlo debido a la importancia intrínseca de la cuestión y a que el lugar que ocupa en mi obra ha supuesto una fuente de preocupación, e incluso de polémica. Además, ahora dedico una atención más explícita a este asunto que antes, y algunas de las ideas que voy a exponer son, desde mi punto de vista, nuevas.
>
> (Parsons, 1961: 219)

Aunque hemos escogido a Marx y a Parsons para analizarlos en detalle, el hecho es que virtualmente todos los teóricos clásicos (y contemporáneos) eran metateóricos y, más específicamente, practicaban la M_P.

Hay varios ejemplos que ilustran el tercer tipo de metateorización, M_O. Entre ellos se cuentan la «matriz disciplinar» de Wallace (1988), el «paradigma sociológico integrado» de Ritzer (1979, 1981a) (véase más adelante), la metasociología positivista de Furfey (1953/1965), la metasociología «neodialéctica» de Gross (1961), la «lógica teórica general de la sociología» de Alexander (1982) y los supuestos y modelos del estado (derivadas de Alexander) de Lehman (1988).

Los trabajos de Wallace y de Ritzer pertenecen a la categoría M_O debido a que sus perspectivas más importantes se derivan de un estudio meticuloso de la teoría sociológica. En cambio, las obras de Furfey y Gross defiende que sus orientaciones preceden e informan la teoría sociológica. Finalmente, los trabajos de Alexander y Lehman representan tipos mixtos de metateorización. Su adopción de un enfoque multidisciplinar precede el estudio de la teoría, mientras

---

[5] De hecho, en el prefacio a la segunda edición de *La estructura de la acción social*, Parsons analiza la necesidad de hacer un «análisis completo del desarrollo teórico de Freud dentro del contexto de la 'teoría de la acción social'» (1949).

[6] Sin embargo, Parsons no considera a Boas «un teórico de la misma talla teórica» que Freud, Durkheim o los otros pensadores destacados que analizó (1949).

[7] En términos de su trabajo metateórico, ni siquiera he mencionado las incursiones de Parsons en M_U en sus frecuentes ensayos sobre el estado general de la teoría sociológica, como «Las perspectivas de la teoría sociológica» (1954a) y «Posición actual y perspectivas de la teoría sistemática en sociología» (1954b). También merece mención el papel que desempeñó Parsons como primer editor del *American Sociologist* original, fundado como principal órgano de difusión del trabajo metateórico.

su análisis de la acción y el orden se derivan más bien de un enfoque M_O. A pesar de estas diferencias, los seis trabajos producen perspectivas teóricas englobadoras.

Las tres *variedades de metateoría* son tipos ideales. En la realidad suele darse un solapamiento considerable de los objetivos de los trabajos metateóricos. No obstante, los que hacen un tipo determinado de metateorización tienden a interesarse menos por alcanzar los objetivos que persiguen los otros dos tipos. Por supuesto, hay sociólogos que en algún momento han hecho los tres tipos de metaeorización. Por ejemplo, Alexander (1982-1983) crea perspectivas englobadoras (M_O) en el primer volúmen de *Theoretical Logic in Sociology*, las utiliza en los siguientes tres volúmenes para alcanzar una mayor comprensión (M_U) de los teóricos clásicos y más recientemente ha intentado contribuir a la creación del neofuncionalismo (M_P) como sucesor teórico del funcionalismo estructural (Alexander, 1985b; Alexander y Colomy, 1990).

Las ventajas de la metateorización

La metateorización poroporciona tres ayudas totalmente esenciales para la teoría sociológica. Primera, la M_U ofrece métodos sistemáticos para la comprensión, la evaluación, la crítica y la mejora de las teorías existentes. Segunda, M_P representa una de las bases importantes para la creación de una nueva teoría. Tercera, M_O brinda a los teóricos (así como a los profesionales e investigadores) perspectivas teóricas englobadoras útiles. Pasemos a analizar cada una de estas tres funciones.

La responsabilidad distintiva de la metateorizazión (M_U) es aumentar el nivel de comprensión de todas las teorías sociológicas. Mientras los sociólogos leen teoría superficialmente, los metateóricos estudian sistemáticamente la teoría y realizan análisis meticulosos (y con frecuencia, comparativos) de toda una serie de teorías sociológicas. Los metateóricos tienen a su disposición un arsenal de herramientas, que les permiten descubrir muchas cosas acerca de la teoría sociológica, que no son visibles para el estudioso ordinario de teoría. Además de facilitar una comprensión más profunda de la teoría, la metateorización sistemática les permite evaluar más adecuadamente y analizar críticamente las teorías existentes. En último, y tal vez más importante lugar, los metateóricos tienen mayor capacidad para descubrir la manera de mejorar ciertas teorías específicas, así como la teoría en general.

El uso de las herramientas de la M_U permite a los metateóricos descubrir cosas interesantes, importantes y, a veces, sorprendentes acerca de las teorías y los teóricos. Por ejemplo, las herramientas de la M_U que se utilizan en los análisis comparados muestran que la teoría sociológica ha pasado por cuatro periodos principales durante las cuatro últimas décadas (Ritzer, en prensa b). El concepto de paradigma nos permite describir la década de los sesenta como un periodo multiparadigmático, con divisiones teóricas y conflictos entre y dentro de los paradigmas (Ritzer, 1975a, 1975b). La distinción micro-macro caracteri-

za tanto el surgimiento de las teorías microsociológicas durante los años setenta (Ritzer, 1985), como los esfuerzos teóricos invertidos en la síntesis micro-macro de los años ochenta. Estas últimas observaciones han conducido a la identificación de la emergencia de una amplia serie de esfuerzos sintéticos que caracterizan los inicios de la década de los noventa (Ritzer, 1990b).

Estos análisis, tomados en conjunto, *no* constituyen una historia de la teoría sociológica reciente, pero sí representan un análisis metateórico de esa historia. No los hemos expuesto como una alternativa a la historia de la teoría sociológica. En efecto, la combinación de los análisis metateóricos y de los que son más propiamente históricos, aumenta probablemente nuestro nivel de comprensión de la teoría.

El M_U no sólo mejora la comprensión de la teoría sociológica, sino que permite también a los metateóricos evaluar y criticar sistemáticamente las teorías. Por ejemplo, el concepto micro-macro utilizado en un examen crítico (Ritzer, 1985) de la obra de Randall Collins sobre las cadenas de interacción rituales (1981a, 1981b) descubre que esta obra falla debido a su reduccionismo micro. En un trabajo posterior Collins intenta rectificar este desequilibrio dando más importancia a los fenómenos macro.

El análisis M_U no sólo permite a los metateóricos comprender y evaluar mejor las teorías, sino también puede contribuir directemente a la mejora de las teorías sociológicas. Por ejemplo, el análisis metateórico del movimiento actual hacia las síntesis teóricas sugiere que la teoría sociológica mejoraría si *algunos* de los defensores de virtualmente todas la teorías sociológicas se alejaran de su adherencia a una teoría específica o a un nivel particular de análisis. (Sin embargo, esto no quiere decir que todos los teóricos deban orientarse hacia la síntesis. Las perspectivas teóricas específicas tienen cierta utilidad). El modelo podría ser, por ejemplo, el funcionalismo estructural, que se ha extendido debido al esfuerzo de algunos pensadores (Alexander, 1985b; Alexander y Colomy, 1990) por integrar ideas procedentes de otras perspectivas teóricas (por ejemplo, la teoría del conflicto, la etnometodología). Al mismo tiempo, el enfoque tradicional del funcionalismo estructural sobre los fenómenos macro (la estructura social, la cultura), incluye ahora un mayor interés por los fenómenos micro. Esta doble extensión ha transformado el funcionalismo estructural en neofuncionalismo y ha aumentado su alcance y poder. El resultado de esta extensión es ora el triunfo de un neofuncionalismo más integrado, ora una bifurcación por la que, por un lado, el funcionalismo estructural sigue comprometido con un enfoque en el nivel macro, y por otro, vemos el neofuncionalismo como una perspectiva integradora distintiva. Este tipo de cosas se han producido en las fronteras de muchas otras perspectivas teóricas (por ejemplo, en el interaccionismo simbólico [Fine, 1990]).

La segunda gran aportación de la metateorización es la creación de una nueva teoría. Mientras esta es la meta distintiva de la M_P, la creación de una teoría también puede resultar de la M_U. La línea divisoria entre una teoría mejorada y una nueva teoría suele ser confusa. Por ejemplo, hemos señalado que

Alexander, en parte a través del análisis M_U, se embarcó en un esfuerzo por mejorar el funcionalismo estructural. Sin embargo, hay algunos (por ejemplo, Turner y Maryanski, 1988) que aprecian tantas diferencias entre el funcionalismo estructural tradicional y el neofuncionalismo, que consideran éste último como una nueva teoría.

También puede ocurrir que los trabajos en la línea M_O conduzcan a la creación de una nueva teoría. Perspectivas englobadoras tales como el positivismo, el antipositivismo y el pospositivismo han contribuído a generar en el transcurso del tiempo una amplia serie de teorías. Teorías tales como el funcionalismo estructural y la teoría del intercambio tienen raíces claras en el positivismo, mientras muchas variedades de la teoría neomarxista y la fenomenología están más bien arraigadas en las perspectivas englobadoras del antipositivismo. El pospositivismo puede ser considerado la base del posmodernismo, del posestructuralismo, y tal vez incluso del neofuncionalismo.

La creación de una nueva teoría constituye la función distintiva de la M_P. La reflexión metateórica sobre la obra de otros teóricos ha sido, continúa siendo, y siempre debe ser una fuente importante para la creación de una nueva teoría. Una de las funciones más importantes de la metateorización, especialmente de la M_P, para la sociología es la producción constante y continuada de nuevas teorías.

La tercera función de la metateorización es la producción de perspectivas teóricas englobadoras. Mientras que este es el papel distintivo de la M_O, la M_U y la M_P pueden también servir a este fin. Por ejemplo, el trabajo de la M_U (Ritzer, 1975a) sobre la estructura paradigmática de la sociología condujo a la generación de una orientación trascendental, al paradigma sociológico integrado (Ritzer, 1981a). Sin embargo, la M_O se dirige específicamente hacia la generación de perspectivas englobadoras. En una era que se caracteriza por el análisis específico de síntesis de teorías y niveles de análisis, es importante (por muy deseable que sea aquel trabajo) que, al menos, algunos sociólogos produzcan estas perspectivas trascendentales (véase Antonio, 1990; Kellner, 1990). Estas perspectivas englobadoras son esenciales para no perder de vista los parámetros de la disciplina.

Críticas a la metateorización

Hasta mediados de la década de los ochenta, los aspectos más visibles de la metateorización fueron probablemente las críticas, con frecuencia duras, que se han hecho a la metateorización (R. Collins, 1986; Skocpol, 1986; J.Turner, 1985a, 1986; para una exposición y análisis de estas críticas, véase Ritzer, 1988). Es este un evento infrecuente en la historia de los círculos académicos: la aparición de críticas altamente visibles e influyentes *antes* de que fuese atacada la emergencia total de este campo. Por supuesto, lo que esto significa es que este campo simpre ha existido, al menos en un estado incipiente. Se ha realizado mucho trabajo metateórico bajo una amplia serie de otras denominaciones —«sociolo-

gía de la sociología», «sociología de la ciencia», «sociología del conocimiento», «historia de la sociología»— y, más notablemente, como parte constituyente de la teoría sociológica. De hecho, la mayoría de las críticas han sido realizadas por metateóricos cerrados (por ejemplo, R. Collins, Skocpol, J. Turner), que tal vez carecían de una concepción nítida de lo que estaban criticando. Pasemos a analizar las tres críticas más importantes que se han hecho a la metateorización sociológica.

Jonathan Turner critica la metateoría, principalmente por razones pragmáticas aduciendo que, desde su punto de vista, «se empantana con frecuencia en cuestiones sumamente filosóficas e inmoviliza la construcción teórica... la metateoría suele bloquear tanto como estimula la actividad teórica, porque enreda a los teóricos en controversias intrínsecamente insuperables y siempre discutibles» (1986: 10; véase también J.Turner 1985a). Más tarde, Turner califica la teoría de «interesante, pero contraproducente» y sostiene que los que la proponen y defienden «nunca se han acercado al desarrollo de una teoría» (1986: 26).

En una recensión crítica de un libro (Alford y Friedland, 1985) sobre sociología política, Theda Skocpol (1986) señala que, en su opinión, en este subcampo lo idóneo y útil es la producción de teoría e investigación sustantiva. Describe peyorativamente la obra de Alford y Friedland como «quinientas páginas de nada más que metateoría» (Skocpol, 1986: 10). Critica duramente a los autores por «encasillar» la obra de los sociólogos de la política, por defender la necesidad de una teoría integrada inspirada en cada una de las casillas sin especificar el contenido de esa teoría, por defender que los diferentes tipos de enfoque se ajustan a los distintos niveles de análisis, y por ignorar el hecho de que la mejor tarea que se ha realizado en sociología política ha sido analizar la interrelación entre estos niveles. Expresa su deseo de que Alford y Friedland regresen al trabajo sustantivo en el campo de la sociología política, mientras predica «que el Señor proteja a otros sociólogos de la política y les haga desear la muerte final de la metateoría» (Skocpol, 1986: 11-12). El uso de la expresión «la muerte final» en esta frase, así como en el título de su recensión, implica claramente que Skocpol no confiere *ningún* papel productivo a la metateoría dentro de la sociología.

Tal vez la crítica más interesante de las que ha recibido la metateoría sea la de Randall Collins (1986). Al principio, Collins asociaba la metateoría con un antipositivismo irrelevante. Sin embargo, pronto elaboró una crítica más general:

> No me sorprende que la metateoría no vaya a ninguna parte; es, en lo fundamental, una especialidad reflexiva, capaz de hacer comentarios sobre otros campos, pero dependiente de la vida intelectual de aquellos campos que puede formalizar.... o criticar. Esto explica por qué la mayoría del trabajo intelectual de nuestros días consiste en hacer comentarios sobre obras del pasado en lugar de construcciones creativas por sí mismas.
>
> (R. Collins, 1986: 1343).

A pesar de su crítica a la metateoría, Collins procede a hacer lo que él mismo condena: emprende un análisis metateórico de una variedad de obras del pasado (reciente).

Más que conseguir la dilación del desarrollo de la metateorización en sociología, las críticas de esta índole han surtido el efecto contrario, han legitimado el trabajo de los metateóricos y han conducido al florecimiento del trabajo metateórico.

La explosión actual del interés por la metateorización

Por explosión actual del interés por la metateorización, la idea que queremos expresar es el enorme aumento que ha experimentado la cantidad de trabajos que son *explícita* y *autoconscientemente* metateóricos. La evidencia más objetiva nos la proporciona un estudio realizado por Fuhrman y Snizek (1990) acerca de las publicaciones que han aparecido durante la última década, que indica que existe un fuerte y creciente interés por la metateorización en sociología. Una relación numerosa del trabajo de ambos incluye obras que han sido recientemente publicadas o están en prensa. Inmediatamente después de terminar su estudio han aparecido muchos otros trabajos metateóricos (por ejemplo, Berger, Wagner, y Zelditch, 1989; J. Turner, 1989a). Este aumento se refleja también en el proceder de la revista *Sociological Theory*, que dedica cada vez más espacio a ensayos explícitamente metateóricos (por ejemplo, Fararo, 1989; Levine, 1989; Ritzer, 1988). Además, una serie de libros recientes (y en prensa) también son explícita-mente metateóricos (Fiske y Schweder, 1986; Osterberg, 1988; Ritzer, 1991; J. Turner, 1989b), y muchos, tal vez la mayoría, de los libros de teoría sociológica son implícitamente metateóricos. En marzo de 1990, *Sociological Forum* dedicó un ejemplar monográfico a la metateorización en sociología (Ritzer, 1990c), y en 1992, la editorial Sage ha publicado un libro dedicado a estudios metateóricos (Ritzer c, en prensa). Aparte de estos trabajos, hay toda una serie de obras (cuya cantidad aumenta) que han tratado cuestiones metateóricas más específicas, tales como el vínculo micro-macro (Alexander et al., 1987; R. Collins, 1981a, 1981b, 1988; Ritzer, 1990a), la relación entre acción y estructura (Archer, 1982, 1988; Bernstein, 1971; Giddens, 1984), y los niveles del análisis social (Ritzer, 1989; Wiley, 1988, 1989). Si bien es posible que todo esto represente el auge de la metateorización en sociología, hay muchas razones para creer que representa más bien el despegue de una amplia variedad, y un número creciente, de obras metateóricas en el campo de la sociología.

Una vez que hemos expresado esta idea, ahora retornamos al enfoque metateórico específico implícito en este libro. Como veremos, implica una combinación de M_U y M_O. Comenzaremos con un breve análisis de la obra de Thomas Kuhn, y luego examinaremos mi análisis (M_U) de los múltiples paradigmas de la sociología. Finalmente, analizaremos la herramienta metateórica —el pa-

radigma sociológico integrado (M_O)— que constituye la fuente de los niveles de análisis utilizados para estudiar las teorías sociológica analizadas en este libro.

LAS IDEAS DE THOMAS KUHN

En 1962 el filósofo de la ciencia Thomas Kuhn publicó un pequeño libro titulado *The Structures of Scientific Revolutions* [La estructura de las revoluciones científicas]. Como este libro se enmarcaba en la filosofía, parecía estar destinado a tener un estatus marginal dentro de la sociología. Y era así porque se centraba en las ciencias duras (la física, por ejemplo) y parecía tener escasa relación directa con las ciencias sociales. Sin embargo, las tesis del libro demostraron ser de sumo interés para estudiosos de una amplia serie de campos (por ejemplo, Hollinger, 1980 en historia; Searle, 1972 en lingüística; Stanfield, 1974 en economía), y para ninguno cobró tanta importancia como para los sociólogos. En 1970, Robert Friedrichs publicó la primera y más importante obra desde una perspectiva kuhniana, *A Sociology of Sociology* [Sociología de la sociología]. Desde entonces ha habido una producción constante de trabajos desde esta perspectiva (Eckberg y Hill, 1979; Effrat, 1972; Eisenstadt y Curelaru, 1976; Falk y Zhao, 1989, 1990; Friedrichs, 1972a; Greisman, 1986; Lodahl y Gordon, 1972; Phillips, 1973, 1975; Quadagno, 1979; Ritzer, 1975a, 1975b, 1981b; Rosenberg, 1989; Snizek, 1976; Snizek et al., 1979). Es indudable que la teoría kuhniana constituye una variedad importante de la M_U, pero, ¿cuál era exactamente el enfoque de Kuhn?

Una de las metas de Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas* era desafiar las suposiciones comunes acerca del modo en que la ciencia cambia. Desde el punto de vista de la mayoría de los profanos y de muchos científicos, la ciencia avanza de un modo acumulativo, de manera que cada avance se construye inexorablemente sobre todos los que le han precedido. La ciencia ha alcanzado su estatus presente a través de aumentos lentos y constantes de conocimiento. Y avanzará incluso más en el futuro. Esta concepción de la ciencia había sido enunciada por el físico Isaac Newton, quien afirmó que «Si he logrado ver más lejos, ha sido encaramándome a hombros de gigantes». Pero Kuhn creía que esta concepción del desarrollo acumulativo de la ciencia era un mito, e intentó destruirlo.

Kuhn admitió que la acumulación jugaba cierto papel en el avance de la ciencia, pero los principales cambios resultaban de las revoluciones. Kuhn ofreció una teoría de cómo se habían producido los principales cambios científicos. Creía que la ciencia estaba siempre dominada por un *paradigma* específico (definido hasta ese momento como una imagen fundamental del objeto de la ciencia). La *ciencia normal* consiste en un periodo de acumulación de conocimientos en el que los científicos trabajaban para extender el paradigma dominante. Este trabajo científico inevitablemente genera *anomalías*, o hallazgos,

imposibles de explicar mediante el paradigma dominante. Si estas anomalías aumentan se produce una etapa de *crisis*, que puede desembocar en una revolución científica. El paradigma dominante se abandona y se reemplaza por otro nuevo, que ocupa su lugar en el núcleo de la ciencia. Nace un nuevo paradigma dominante, y de nuevo se repite el ciclo. La teoría de Kuhn se puede describir esquemáticamente como sigue:

Paradigma I ⟶ Ciencia normal ⟶ Anomalías ⟶
Crisis ⟶ Revolución ⟶ Paradigma II

En los periodos de revolución es cuando se producen los grandes cambios en la ciencia. Esta idea sitúa evidentemente a Kuhn frente a la mayoría de las concepciones del desarrollo científico.

El concepto clave del enfoque de Kuhn y de este Apéndice, es el de paradigma. Desgraciadamente, Kuhn ofrece una definición vaga de paradigma. Margaret Masterman (1970) señala que Kuhn utilizó el término en, al menos, veintiún sentidos diferentes. Pero nosotros emplearemos una definición de *paradigma* que creemos fiel al significado y espíritu de su obra.

Un paradigma sirve para diferenciar una comunidad científica de otra. Se puede utilizar para distinguir la física de la química o la sociología de la psicología. Estos campos tienen paradigmas distintos. También se puede utilizar para distinguir entre etapas históricas difentes en el desarrollo de una ciencia. El paradigma reinante de la física en el siglos XIX difiere considerablemente del que la dominó a principios del siglo XX. Hay un tercer uso del concepto de paradigma, que constituye el más útil para nosostros aquí. Los paradigmas pueden servir para distinguir entre grupos cognoscitivos *dentro* de una misma ciencia. En el psicioanálisis contemporáneo, por ejemplo, se pueden distinguir los paradigmas de Freud, de Jung y de Horney (entre otros) —es decir, hay *múltiples paradigmas* en el psicoanálisis — y lo mismo ocurre en la sociologia y en muchos otros campos.

Pasemos a ofrecer una definición de *paradigma* que creemos fiel al significado de la obra original de Kuhn:

> Un paradigma es una imagen básica del objeto de una ciencia. Sirve para definir lo que debe estudiarse, las preguntas que es neceario responder, cómo deben responderse y qué reglas es preciso seguir para interpretar las respuestas obtenidas. El paradigma es la unidad más general de consenso dentro de una ciencia y sirve para diferenciar una comunidad científica (o *subcomunidad*) de otra. Subsume, define e interrelaciona los ejemplares, las *teorías* [cursivas añadidas], y los métodos e instrumentos disponibles.
>
> (Ritzer, 1975a: 7)

Con esta definición podemos proceder al análisis de la relación entre los paradigmas y las teorías. *Las teorías son sólo parte de los grandes paradigmas.* Dicho de otro modo, un paradigma puede abarcar dos o más *teorías*, así como

diferentes *imágenes* del objeto, los *métodos* (e instrumentos), y los *ejemplares* (obras específicas del trabajo científico que constituyen modelos para todos los que lo siguen). Uno de los objetivos de ete Apéndice es identificar los paradigmas fundamentales de la sociología.

LA SOCIOLOGIA: UNA CIENCIA MULTIPARADIGMATICA

La idea de que la sociología es una ciencia multiparadigmática ha recibido cierto apoyo empírico (Lodahl y Gordon, 1972), pero la mayoría de los análisis realizados sobre el estatus paradigmático de la sociología son conceptuales.

En la primera aplicación sistemática de las ideas kuhnianas a la sociología, Robert Friedrichs (1970) presentó dos imágenes diferentes del estatus paradigmático de la sociología, pero ambas reafirmaban la idea de que la sociología era una ciencia multiparadigmática. Por una parte, Friedrichs señaló que, a pesar del gran consenso que existió en el pasado, la sociología se había dividido entre un paradigma *sistémico* (que acentúa la integración societal y el consenso) y un paradigma del *conflicto* (que acentúa la desintegración societal y la coerción), con una amplia serie de perspectivas diferentes que constituyen paradigmas potenciales. Estos paradigmas se basan en las imágenes fundamentales del objeto de la sociología, pero Friedrichs pensaba que tenían una importancia secundaria frente a los otros dos paradigmas que se centraban en las imágenes que tenían los sociólogos de sí mismos como agentes científicos. Estos eran el paradigma *profético* y el *sacerdotal*. Mientras los sociólogos proféticos se consideraban agentes del cambio social, los sociólogos sacerdotales se calificaban de científicos «libres de valores». La cuestión más importante para nuestros propósitos es que, en sus análisis tanto de las imágenes del objeto de la sociología como de las que tienen los sociólogos de sí mismos, Friedrich concluye que la sociología es una ciencia multiparadigmática.

Andrew Effrat (1972) se alineó abiertamente con los que consideraban la sociología como una ciencia multiparadigmática, aunque se equivocó al confundir teorías específicas con paradigmas. Effrat concluyó su trabajo presentando una lista algo confusa de paradigmas que incluía el marxista, el freudiano, el durkheimiano, el weberiano, el fenomenológico, el etnometodológico, el del interaccionismo simbólico y el de la teoría del intercambio. Como veremos, todos ellos constituyen más bien componentes teóricos de los paradigmas múltiples de la sociología. Sin embargo, Effrat acertó en su imagen multiparadigmática de la sociología.

S.N. Eisenstadt y M. Curelaru (1976) distinguieron entre el paradigma discreto, el del sistema cerrado, y el del sistema abierto. Distinguieron estos paradigmas en función del desarrollo histórico del campo. El primero es el *paradigma discreto*, que se centra en entidades concretas separadas tales como las propiedades ecológicas, el tamaño de los grupos, o las características raciales y psicológicas. Con esta imagen del mundo como conjunto de unidades aisladas,

los que operaban con este paradigma tenían dificultades a la hora de analizar cuestiones relacionales tales como la emergencia, la innovación y la creatividad. Este antiguo paradigma primitivo dejó sólo una débil huella en el desarrollo de la sociología, y persiste hoy exclusivamente en ciertas áreas aisladas. Con el correr de la historia fue sustituido por el *modelo del sistema cerrado*, cuyos defensores contemplan la sociedad como compuesta de elementos separados, pero interrelacionados. Los que trabajan de acuerdo con este paradigma tienden a creer que un elemento domina a los demás. En la opinión de Eisenstadt y Curelaru (el autor de este libro disiente de ellos), Marx operó de acuerdo con este paradigma debido a su hincapié en el sector económico. Este paradigma, a su vez, fue reemplazado por el *modelo del sistema abierto*, que se centra en la «dinámica interna del sistema, las interconexiones, y la retroalimentación continua entre los componentes del orden social» (Eisenstadt y Curelaru, 1976: 92). Aunque la evolución de estos paradigmas no sigue «un camino simple, natural y cronológico», y se produce un «solapamiento temporal y operativo considerable de los diferentes enfoques», hay en la perspectiva de Eisenstadt y Curelaru una tendencia hacia el paradigma de sistema abierto.

Charles Lemert afirmó que, más que estar constituida de paradigmas múltiples, la sociología está unificada por su *homocentrismo*, «la idea decimonónica de que el *hombre* es la medida de todas las cosas» (1979: 13). Aunque es cierto que la sociología se centra en las personas, es cuestionable si eso constituye una prueba de que la sociología está unificada. Una conclusión igualmente plausible es la de que hay paradigmas múltiples en sociología y de que las fuentes de sus diferencias se derivan de las diversas interpretaciones *de* la humanidad. En mi opinión, las ideas del homocentrismo y de los paradigmas múltiples no son recíprocamente excluyentes.

Lemert concluyó que, a pesar de su homocentrismo unificador, se dan importantes diferencias paradigmáticas entre los diversos modos del discurso sociológico. Distinguió estos modos a partir de una base lingüística. El primero es la *sociología léxica*, cuya orientación es fundamentalmente técnica. El segundo, la *sociología semántica*, que se centra en la interpretación del significado que sólo las personas (no los animales) son capaces de producir. Finalmente, está la *sociología sintáctica*, cuya orientación es fundamentalmente política. Así, para Lemert, existen paradigmas múltiples, al menos en la sociología contemporánea.

Los grandes paradigmas sociológicos

Aunque todas las perspectivas que acabamos de presentar tienen cierta utilidad, mi trabajo inicial sobre el estatus paradigmático de la sociología (Ritzer, 1975a, 1975b, 1980) proporciona la base para la perspectiva metateórica, que ha guiado el análisis de la teoría sociológica clásica a lo largo del presente libro. Igual que la mayoría de los autores que acabamos de estudiar, yo concibo la sociología como una ciencia multiparadigmática. En mi opinión, hay *tres* paradigmas

que dominan la sociología, junto a otros muchos que potencialmente pueden alcanzar el estatus de paradigma. Los denomino el paradigma de los *hechos sociales*, el de la *definición social* y el de la *conducta social*.

El paradigma de los hechos sociales

1. *Ejemplar*: El modelo para los partidarios del paradigma de los hechos sociales es la obra de Emile Durkheim, particulamente *Las reglas del método sociológico* y *El suicidio*.
2. *Imagen del objeto*: Los partidarios del paradigma de los hechos sociales analizan lo que Durkheim denominó hechos sociales, o las grandes instituciones y estructuras sociales. Los que se adhieren a este paradigma se centran no sólo en estos fenómenos, sino también en su influencia sobre el pensamiento y la acción individuales.
3. *Métodos*: Quienes defienden este paradigma suelen tender más a utilizar el método del cuestionario-entrevista [8] y los métodos históricos comparados que los que se adhieren a otros paradigmas.
4. *Teorías*: El paradigma de los hechos sociales abarca varias perspectivas teóricas. Los teóricos del *análisis estructural-funcional* tienden a considerar que los hechos sociales están estrechamente interrelacionados y que el orden se mantiene mediante el consenso general. Los teóricos del *conflicto* tienden a subrayar el desorden entre los hechos sociales, y comparten la idea de que el orden se mantiene mediante fuerzas coercitivas de la sociedad. Aunque el funcionalismo estructural y la teoría del conflicto son las teorías dominantes de este paradigma, hay otras, entre ellas, la teoría de *sistemas*.

El paradigma de la definición social

1. *Ejemplar*: Para los partidarios del paradigma de la definición social, el modelo unificador es la obra de Max Weber sobre la acción social.
2. *Imagen del objeto*: La obra de Weber suscita un interés entre los estudiosos de la definición social por el modo en que los actores definen sus situaciones sociales y la influencia de estas definiciones en la acción y la interacción consecuentes.
3. *Métodos*: Si bien muchos defensores del paradigma de la definición social utilizan el método del cuestionario-entrevista, suelen tender más a utilizar el método de la observación que los que se adhieren a otros paradigmas. En otras palabras, la observación es el método distintivo de los partidarios de este paradigma.

---

[8] William Snizek (1976) ha demostrado que el cuestionario de entrevista es dominante en *todos* los paradigmas.

4. *Teorías*: Hay muchas teorías que pueden incluirse en el paradigma de la definición social: *la teoría de la acción, el interaccionismo simbólico, la fenomenología, la etnometodología* y *el existencialismo.*

El paradigma de la conducta social

1. *Ejemplar*: El modelo para los sociólogos que se adhieren al paradigma de la conducta social es la obra del psicólogo B.F. Skinner.
2. *Imagen del objeto*: El objeto de la sociología para los conductistas sociales es la *conducta* irreflexiva de los individuos. Las recompensas que provocan conductas deseables y los castigos que inhiben las conductas indeseables son de gran interés para los conductistas sociales.
3. *Métodos*: El método distintivo del conductismo social es el experimento.
4. *Teorías*: Dos enfoques teórico-sociológicos pueden incluirse bajo la denominación «conductismo social». El primero es la *sociología conductista*, estrechamente relacionada con el conductismo psicológico puro; y el segundo, y más importante que el primero, la *teoría del intercambio*[9].

HACIA UN PARADIGMA SOCIOLOGICO MAS INTEGRADO

Además de especificar la naturaleza multiparadigmática de la sociología, otro objetivo de mis primeros trabajos era defender una mayor integración paradigmática en el área de la sociología. Aunque hay razones que demuestran la utilidad de los paradigmas existentes, también se percibe la necesidad de un paradigma más integrado. Los paradigmas existentes tienden a ser parciales y se centran en niveles específicos del análisis social, y no consideran, o lo hacen ligeramente, los demás paradigmas. Esta cuestión se refleja en la preocupación de los defensores del paradigma de los hechos sociales por las macroestructuras; la preocupación de los partidarios de la definición social por la acción, la interacción y la construcción social de la realidad; y la preocupación de los conductistas sociales por la conducta. Es este tipo de parcialidad lo que conduce a lo que yo percibo como un creciente interés por un enfoque más integrado entre numerosos sociólogos (Ritzer, en prensa, b). (Lo cual no es sino una parte de lo que considero un creciente interés por la integración entre varias ciencias sociales; véase especialmente Mitroff y Kilmann, 1978.) Por ejemplo, Robert Merton, representante de los defensores de los hechos sociales, percibió que la

[9] Entre los análisis que se han realizado a partir del esquema de paradigmas de Ritzer, figuran Eckberg y Hill (1979), Friedheim (1979), Harper, Sylvester, y Walczak (1980), Snizek (1976), y Staats (1976).

perspectiva de los hechos sociales y la de la definición social eran mutuamente enriquecedoras, y «opuestas sólo en el sentido en el que se oponen los huevos y las patatas: son preceptivamente diferentes, pero mutuamente enriquecedores» (1975: 30). Entre los partidarios de las definiciones sociales, Hugh Mehan y Houston Wood afirman que uno de los componentes teóricos de su perspectiva (la etnometodología) acepta al menos uno de los principios básicos del paradigma de los hechos sociales: «La realidad de un mundo externo y constrictivo» (1975: 180). Entre los conductistas sociales, Arthur Staats (1976) se esfuerza por integrar los procesos mentales creativos (elemento central de las definiciones sociales) con el conductismo tradicional. La demanda general de un paradigma más integrado es importante, pero lo que se requiere es intentar definir cómo debería ser tal paradigma.

La clave de un paradigma integrado es la noción de los *niveles* del análisis social (Ritzer, 1979, 1981a). Sin lugar a dudas, el lector es consciente de que *el mundo social no está, en realidad, dividido en niveles.* De hecho, la realidad social se contempla como una enorme variedad de fenómenos sociales, que experimentan una continua interacción y un constante cambio. Los individuos, los grupos, las familias, las burocracias, la política, y muchos otros fenómenos sociales altamente diversos representan una cantidad desconcertante de fenómenos que constituyen el mundo social. Resulta harto difícil poder controlar tal número de fenómenos sociales de tantos tipos y tan mutuamente relacionados. Se requiere algún esquema conceptual, y los sociólogos han desarrollado varios esquemas de este tipo para analizar el mundo social. La idea de los niveles de análisis que utilizamos aquí puede ser considerada como uno de lo numerosísimos esquemas que se pueden utilizar, y han sido utilizados, para estudiar las complejidades del mundo social.

Niveles del análisis social: una revisión de la literatura

Aunque la idea de los niveles está implícita en una buena parte de la sociología, ha recibido relativamente poca atención explícita. Al centrarnos en los niveles, simplemente vamos a hacer explícito lo que ha estado implícito en la sociología.

Este Apéndice se cierra con una conceptualización de los principales niveles del análisis social. Pero para comprender adecuadamente esa conceptualización, es preciso hacer ciertas diferenciaciones preliminares. Como veremos, en el desarrollo de los principales niveles del mundo social es útil señalar dos *continua* de la realidad social. [El primero es el *continuum microscópico-macroscópico.*] Es relativamente fácil considerar que el mundo social está constituido de una serie de entidades que oscilan desde las más grandes a las más pequeñas. En su vida cotidiana la mayoría de las personas conciben el mundo social en estos términos. Y en el mundo académico algunos pensadores han trabajado con un *continuum* micro-macro (entre ellos, Alexander et al., 1987; Blalock y Wilken, 1979; Bosserman, 1968; Edel, 1959; Gurvitch, 1964; John-

son, 1981; Korenbaum, 1964; Ritzer, 1990a; Wagner, 1964). Tanto para los profanos como para los académicos, el *continuum* se basa en la idea simple de que los fenómenos sociales varían enormemente en magnitud. En el extremo macro del *continuum* figuran fenómenos sociales de gran escala tales como los grupos de sociedades (por ejemplo, los sistemas mundiales capitalistas y socialistas), las sociedades y las culturas. En el extremo micro del *continuum* figuran los actores individuales y sus pensamientos y acciones. En medio hay una amplia serie de grupos, colectividades, clases sociales y organizaciones. Encontramos cierta dificultad para reconocer estas distinciones y reflexionar sobre el mundo en términos micro-macro. No existen líneas divisorias marcadas entre las unidades microsociales y las macrounidades. Lo que vemos con claridad es un *continuum* que va desde el extremo micro al extremo macro.

El segundo *continuum* es la dimensión *objetivo-subjetivo* del análisis social. En cada extremo del *continuum* micro-macro podemos diferenciar entre componentes subjetivos y objetivos. En el micronivel, en el extremo individual, están los procesos mentales subjetivos de un actor y las pautas objetivas de acción e interacción con las que el actor se encuentra comprometido. Lo *subjetivo* se refiere aquí a algo que ocurre aisladamente en el reino de las ideas, mientras lo *objetivo* hace referencia a eventos reales y materiales. Esta misma diferenciación también la encontramos en el extremo macro del *continuum*. Una sociedad se compone tanto de estructuras objetivas, como el gobierno, las burocracias y las leyes, como de fenómenos subjetivos tales como las normas y los valores. El *continuum* subjetivo-objetivo es más complicado que el *continuum* micro-macro, e incluso es, como veremos, más complicado de lo que parece en esta introducción. Para intentar clarificar las cosas, y para alcanzar una mayor complejidad, procedamos a examinar ejemplos concretos, así como trabajos de varios sociólogos sobre el continuum objetivo-subjetivo.

Consideremos, por ejemplo, la compra de un automóvil nuevo. En el nivel microsubjetivo analizaríamos las actitudes y las orientaciones del comprador, que influyen en el tipo de automóvil que va a comprar. Sin embargo, el comprador podría desear (estado subjetivo) adquirir un coche deportivo y, en realidad, comprar (acto objetivo) un modelo económico; ésa es, precisamente, la diferencia principal entre los niveles microsubjetivo y microobjetivo. A algunos sociólogos les preocupan los estados mentales subjetivos, y a otros los actos objetivos. En muchos casos resulta útil e importante entender la interacción entre estos dos niveles micro.

El nivel macro también tiene una dimensión objetiva y otra subjetiva. Durante muchos años la mayoría de los estadounidenses compartía una serie de preferencias por los coches grandes y potentes. Era ese un conjunto subjetivo de actitudes compartido por una inmensa cantidad de personas. Más tarde, una serie de cambios objetivos acaecidos en el nivel societal influyó en estas actitudes compartidas. Se formó la OPEP, el suministro de petróleo a los Estados Unidos menguó y el gobierno intervino para jugar un papel más activo en las cuestiones relativas al petróleo. Estos y otros cambios estructurales macro pro-

dujeron cambios en las preferencias compartidas de multitud de personas. De la noche a la mañana, muchas comenzaron a apreciar los automóviles pequeños y de bajo consumo. Este cambio, a su vez, condujo a una alteración considerable en la estructura de las compañías de automóviles estadounidenses. También cambiaron los pensamientos y las acciones de muchos estadounidenses. Así, la compra de un coche, como muchas otras actividades mundanas y extraordinarias, implica la compleja interacción de los componentes micro-macro y objetivo-subjetivo de la vida social.

Pasemos ahora a analizar la obra de algunos sociólogos sobre el *continuum* objetivo-subjetivo. Como vimos en los capítulos primero y quinto, el idealismo alemán, en particular la obra de G.W.F. Hegel, influyó poderosamente en la obra de Karl Marx. La dialéctica hegeliana constituía un proceso subjetivo que se situaba en el reino de las ideas. Aunque influyó sobre Marx y sobre los Jóvenes Hegelianos, la dialéctica no les satisfizo porque no estaba arraigada en el mundo material y objetivo. Marx, que partió de la obra de Ludwig Feuerbach y otros, sintió la necesidad de extender la dialéctica al mundo material. Por una parte, le preocupaban más los actores reales y conscientes que los sistemas de ideas. Por otra, le interesaban también las estructuras objetivas de la sociedad capitalista, fundamentalmente la estructura económica. Marx se centró en las estructuras materiales reales del capitalismo y en las contradicciones que existían entre y dentro de ellas. Esto no significa que perdiera de vista las ideas subjetivas; de hecho, las nociones de conciencia de clase y de falsa conciencia desempeñan un papel crucial en su obra. La división entre el materialismo y el idealismo, tal y como se manifestó en la obra de Marx y otros, constituye una de las raíces filosóficas más importantes del *continuum* objetivo-subjetivo de la sociología moderna.

Aunque adoptó una forma diferente, también podemos encontrar este *continuum* en la obra de Emile Durkheim (capítulo sexto). En su obra clásica sobre metodología Durkheim distinguió entre los hechos sociales materiales (objetivos) y los no materiales (subjetivos). En *El suicidio*, Durkheim señaló «El hecho social se materializa a veces de manera que se convierte en un elemento del mundo externo» (1897/1981: 313). Analizó la arquitectura y el derecho como dos ejemplos de hechos sociales materiales (objetivos). Sin embargo, el grueso de la obra de Durkheim se centra en los hechos sociales no materiales (subjetivos):

> Con todo, es incontestable que toda la conciencia social no llega íntegramente a exteriorizarse y a materializarse así. Toda la estética nacional no está en las obras que inspira; toda la moral no se formula en preceptos definidos. La mayor parte permanece difusa. Hay una vida colectiva que está en libertad; toda clase de corrientes van, vienen, circulan en varias direcciones, se cruzan y se mezclan de mil maneras diferentes, y, precisamente porque se encuentran en un perpétuo estado de movilidad, no llegan a concretarse en una forma objetiva. Hoy, es un viento de tristeza y de decaimiento el que sopla sobre la sociedad; mañana, por el contrario, un impulso de alegre confianza vendrá a levantar los corazones.
>
> (Durkheim, *1897/1951*: 315)

Estas corrientes sociales no tienen una existencia material; sólo pueden existir dentro y entre las conciencias de los individuos. En *El suicidio*, Durkheim analizó ejemplos de este tipo de hecho social. Relacionó las diferencias en las tasas de suicidio con las variaciones en las corrientes sociales. Por ejemplo, allí donde hay fuertes corrientes de anomía (ausencia de normas), se pueden apreciar tasas altas de suicidio anómico. Corrientes sociales tales como la anomía, el egoísmo y el altruismo carecen de existencia material, pero sí pueden tener una influencia material y producir variaciones en las tasas de suicidio. Sin embargo, son fenómenos intersubjetivos que sólo pueden existir en la conciencia de las personas.

Peter Blau (1960) se ha situado a la cabeza de los que emplean el *continuum* objetivo-subjetivo. Su distinción entre instituciones (entidades subjetivas) y estructuras sociales (entidades objetivas) pertenece a este tipo. Definió las *instituciones subjetivas* como «Los valores y las normas comunes que se encarnan en una cultura o subcultura» (Blau, 1960: 178). En el extremo opuesto hay *estructuras sociales*, que son «las redes de relaciones sociales mediante las cuales se organizan los procesos de interacción social y se diferencian las diferentes posiciones sociales de individuos y subgrupos» (Blau, 1960: 178).

Puede afirmarse que el *continuum* objetivo-subjetivo desempeña un papel crucial en el pensamiento de autores como Marx, Durkheim, Blau y muchos otros. Pero hay un problema interesante en el uso que hacen del *continuum*: lo emplean casi exclusivamente en el nivel macroscópico. Sin embargo, también puede aplicarse en el nivel microscópico. Antes de poner un ejemplo que ilustre su empleo en este último nivel, es preciso decir que no sólo debemos estudiar los *continua* microscópico-macroscópico y objetivo-subjetivo, *sino también la interacción entre ellos.*

Un ejemplo que clarifica el uso del *continuum* objetivo-subjetivo en el nivel microscópico, lo constituye el estudio que realizaron Mary y Robert Jackman (1973) sobre lo que ellos denominaron «el estatus social objetivo y el subjetivo». Su preocupación microsubjetiva era la «percepción de los individuos de su propia posición en la jerarquía de estatus» (Jackman y Jackman, 1973: 569). La microsubjetividad en este estudio hacía referencia a los sentimientos, las percepciones y los aspectos mentales de las posiciones de los actores en el sistema de estratificación. Estos guardan relación con diversos componentes del reino microobjetivo, entre ellos el estatus socioeconómico del actor, sus contactos sociales, la cantidad de capital que posee, la pertenencia a un grupo étnico, o el estatus como cabeza de familia o miembro de un sindicato. En lugar de analizar los sentimientos del actor, estas dimensiones se refieren a las características más objetivas de los individuos: las pautas de acción y de interacción que siguen realmente.

En un nivel más general, el aspecto microscópico del *continuum* objetivo-subjetivo se manifiesta en los paradigmas de la definición social y la conducta social, así como en las diferencias entre ellos. Aunque ambos tienden a analizar las pautas microobjetivas de la acción y la interacción, se diferencian en la dimensión microsubjetiva. Todos los componentes teóricos del paradigma de la

definición social (por ejemplo, el interaccionismo simbólico, la etnometodología y la fenomenología) comparten su interés por la microsubjetividad, por los sentimientos y los pensamientos de los actores. Sin embargo, los conductistas sociales rechazan la idea de que es preciso estudiar los componentes microsubjetivos de la vida social. Este rechazo se refleja en el ataque de B.F. Skinner (1971) contra lo que él denominaba la idea del «hombre autónomo». Para Skinner, el concepto de hombre autónomo incluye una persona a la que se le atribuyen ideas tales como pensamiento, consciencia, libertad y dignidad. Suponemos que las personas tienen algo parecido a un núcleo interior del que emanan sus acciones. Son capaces de iniciar, originar y crear debido a la existencia de este centro interior de microsubjetividad. Para Skinner, la idea de que las personas tienen un núcleo interior y autónomo es una postura metafísica mística, que tiene que desaparecer de las ciencias sociales: «El hombre autónomo sirve para explicar sólo las cosas que no podemos explicar de otra manera. Su existencia depende de nuestra ignorancia, y lógicamente pierde su estatus en cuanto conocemos su conducta» (1971: 12). Aunque es obligado rechazar esta especie de diatriba política, la cuestión clave es que el nivel microscópico contiene *ambas* dimensiones, la subjetiva y la objetiva.

Niveles de análisis social: un modelo

El pensador más importante que trató la cuestión de los niveles del análisis social fue el sociólogo francés Georges Gurvitch. Aunque no utilizó esta terminología, Gurvitch (1964) concibió *ambos continua*, el micro-macro y el objetivo-subjetivo. Y lo que es más importante aún, fue muy consciente del modo en que estos dos *continua* estaban relacionados. A su favor señalaremos también que se negó abiertamente a considerar ambos *continua* y sus interrelaciones como herramientas estáticas y se sirvió de ellos para recalcar la naturaleza dinámica de la vida social. Sin embargo, el trabajo de Gurvitch plantea una dificultad importante: su esquema analítico es extremadamente complejo y confuso. El mundo social es muy complejo, y para poder comprenderlo, se requieren modelos relativamente simples.

El modelo simple que estamos buscando se deriva de la intersección de los dos *continua* de los niveles de la realidad social analizados en las últimas páginas. El primero, el *continuum* microscópico-macroscópico, lo describimos en la Figura A.1.

El *continuum* objetivo-subjetivo plantea más dificultades, aunque no es menos importante que el micro-macro. En general, un fenómeno social objetivo tiene una existencia material real. Los siguientes fenómenos, entre otros, pueden considerarse fenómenos sociales objetivos: los actores, la acción, la interacción, las estructuras burocráticas, el derecho y el aparato del estado. Es posible verlos, tocarlos o describirlos. Sin embargo, existen fenómenos sociales que existen *exclusivamente* en el reino de las ideas; carecen de una existencia material. Se trata de fenómenos sociológicos tales como los procesos mentales, la cons-

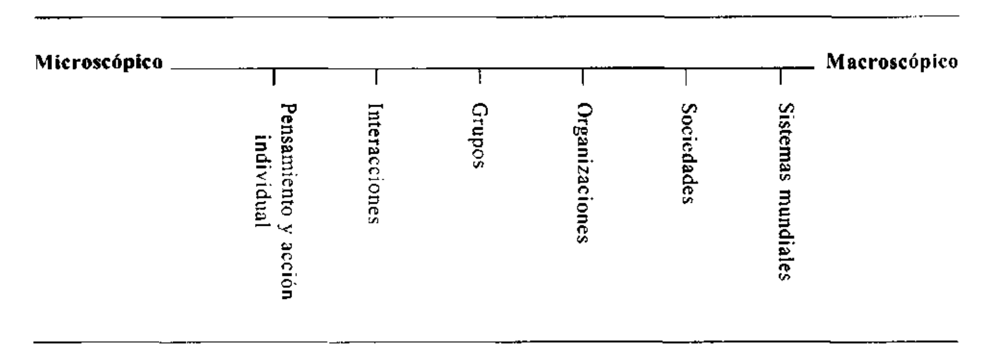


Figura A.1. El *continuum* microscópico-macroscópico, con algunos de sus puntos clave.

trucción social de la realidad (Berger y Luckmann, 1967), las normas, los valores y muchos elementos de la cultura. La dificultad que presenta el *continuum* objetivo-subjetivo reside en que hay muchos fenómenos entre los dos extremos que contienen tanto elementos objetivos como subjetivos. La familia, por ejemplo, tiene una existencia material real y también aparece como una serie de entendimientos mutuos, normas y valores subjetivos. Asimismo, la política se compone de leyes y estructuras burocráticas objetivas, así como de normas y valores políticos subjetivos. De hecho, es probable que la inmensa mayoría de los fenómenos sociales sean tipos mixtos que representan cierta combinación de elementos objetivos y subjetivos. Así, lo más útil es considerar el *continuum* objetivo-subjetivo como formado por dos tipos polares con una serie de tipos mixtos compuestos de diversos elementos que se sitúan entre los extremos. Algunos de estos tipos pueden tener más características subjetivas que objetivas, mientras otros pueden presentar la combinación inversa. La Figura A.2 muestra el *continuum* objetivo-subjetivo.

Aunque estos dos *continua* son harto interesantes, lo que nos concierne aquí es la interrelación entre ambos. La Figura A.3 constituye una representación

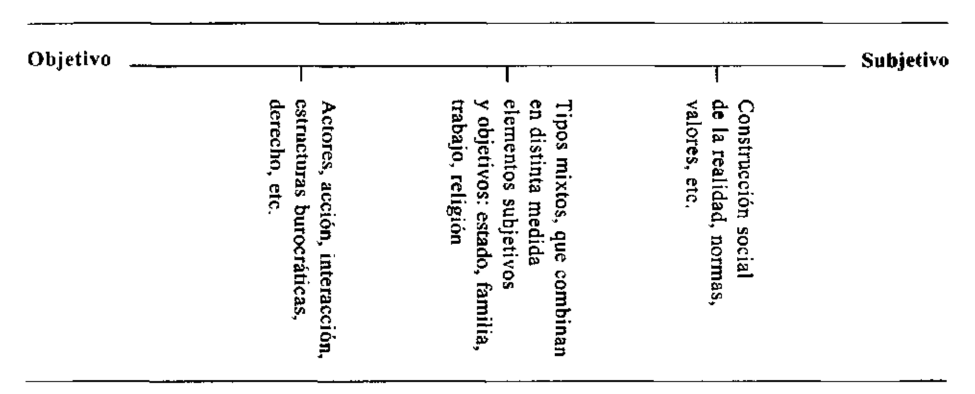


Figura A.2. El continuum objetivo-subjetivo, con algunos de sus tipos mixtos.

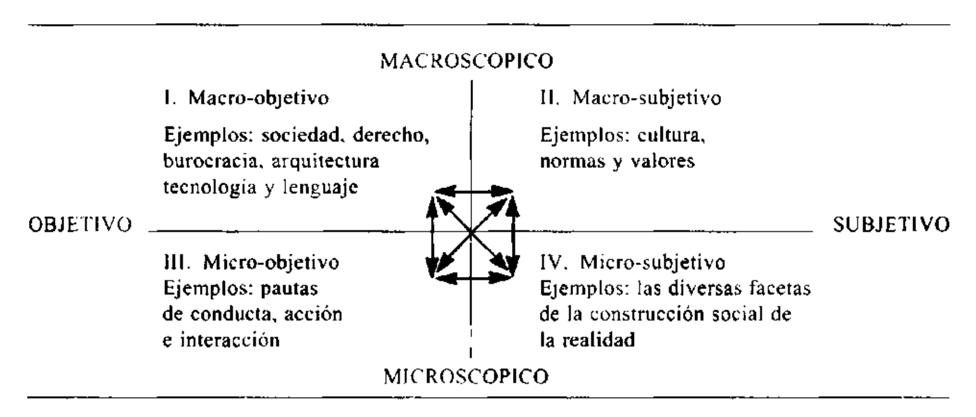


FIGURA A.3. Los grandes niveles de análisis social.

esquemática de la intersección de estos *continua* y los cuatro niveles principales de análisis social que se derivan de ella.

La idea que defendemos aquí es que un paradigma sociológico integrado debe incluir los cuatro niveles básicos de análisis social especificados en el esquema y sus interrelaciones (para modelos similares, véase Alexander, 1985a; Wiley, 1988). Debe incluir entidades objetivas macroscópicas tales como la burocracia, realidades macrosubjetivas tales como los valores, fenómenos microobjetivos tales como las pautas de interacción, y hechos microsubjetivos como el proceso de la contrucción de la realidad. Debemos recordar que en el mundo real, todos ellos se mezclan gradualmente con otros, formando parte del gran *continuum* social, y que lo que hemos construido son más bien diferenciaciones bastante arbitrarias para poder analizar la realidad social. Estos cuatro niveles de análisis social han sido diseñados para propósitos heurísticos y no aspiran a ser descripciones detalladas del mundo social. Surge, por tanto, la cuestión obvia de cómo se relacionan estos cuatro niveles con los tres paradigmas analizados anteriormente, así como con el paradigma integrado. La Figura A.4 relaciona los cuatro niveles con los tres paradigmas.

NIVELES DE ANALISIS SOCIAL	PARADIGMAS SOCIOLOGICOS	
Macro-subjetivo Macro-objetivo	Hechos sociales	Paradigma sociológico Integrado
Micro-subjetivo Micro-objetivo	Definición social	
	Conducta social	

Figura A.4. Niveles de análisis social y los grandes paradigmas sociológicos.

El paradígma de los hechos sociales se centra fundamentalmente en los niveles macroobjetivo y macrosubjetivo. El paradigma de la definición social se ocupa principalmente del mundo microsubjetivo y de la parte del mundo microobjetivo que depende de los procesos mentales (la acción). El paradigma de la conducta social se interesa por la parte del mundo microobjetivo que no incluye los procesos conscientes (la conducta). Mientras los tres paradigmas existentes cruzan los niveles de la realidad social horizontalmente, otro paradigma los cruza verticalmente. Esta descripción deja claro por qué un paradigma integrado *no reemplaza (invalida) los otros*. Aunque cada uno de los tres paradigmas existentes se ocupa de uno o más niveles en profundidad, el paradigma integrado analiza todos los niveles, pero no examina ningún nivel con el mismo grado de intensidad que cada uno de los otros paradigmas. Así, la elección de un paradigma depende del tipo de cuestión que se aborde. No todas las cuestiones sociológicas requieren un enfoque integrado, pero es bien cierto que algunas sí lo precisan.

Lo que hemos descrito en estas últimas páginas es un modelo para la imagen del objeto de un paradigma sociológico integrado. Este esquema requiere una mayor precisión, que se logrará dentro de unos años. Sin embargo, esta es otra tarea (véase Ritzer, 1981a). La meta de este análisis no es el desarrollo de un paradigma sociológico nuevo, sino la presentación de un esquema metateórico englobador (M_O), que nos permita analizar la teoría sociológica de una manera coherente. El modelo desarrollado en la Figura A.3 constituye la base de este análisis.

Hemos analizado la obra de varios teóricos clásicos utilizando los cuatro niveles del análisis social descritos en la Figura A.3. Esta figura nos proporciona una herramienta metateórica que puede utilizarse en el análisis comparado de los teóricos de la sociología. Nos ayuda a analizar los temas fundamentales de un teórico y cómo deben relacionarse con los de cada uno de los demás teóricos de la sociología.

Hay que evitar por todos los medios identificar a un teórico con un nivel específico del análisis social. Si bien es cierto que, dada la descripción que acabamos de realizar del actual estatus paradigmático de la sociología, los teóricos de la sociología que se adhieren a un paradigma determinado suelen estudiar varios nivles específicos de análisis social; no se les hace justicia si se iguala el conjunto de su obra con uno o más niveles. Por ejemplo, a Karl Marx se le suele considerar un pensador que se centró en el análisis de las estructuras macroobjetivas; en particular, en el de las estructuras económicas del capitalismo. Pero el uso del esquema de los diversos niveles de análisis social nos permite apreciar que Marx hizo fructíferas incursiones en todos los niveles de la realidad social y en sus interrelaciones. Igualmente, se suele considerar el interaccionismo simbólico como una perspectiva que se ocupa de la microsubjetividad y la microobjetividad, aunque sin embargo incluye también ideas que se sitúan en los niveles macroscópicos de análisis social (Maines, 1977).

Es importante también que el lector recuerde que el uso de los niveles de análisis social para estudiar la obra de un teórico tiende a romper el todo, la integridad y la consistencia interna del conjunto de la obra. Aunque son útiles para comprender una teoría y compararla con otras, uno puede encontrarse en dificultades a la hora de analizar la interrelación entre los niveles y la totalidad teórica de la obra de un pensador.

En suma, el esquema metateórico presentado en la Figura A.3, cuyo desarrollo hemos explicado en este Apéndice, proporciona la base para el análisis de los diversos teóricos de la sociología que hemos analizado en el presente libro.

Los contenidos de este libro pueden ser
reproducidos en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con
fines académicos y no comerciales